محمد خاتمي

الدّين والفكر

في شراك الاستبداد

جولة في الفكر السياسي للمسلمين

ترجمة

ماجد الغرباوي

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

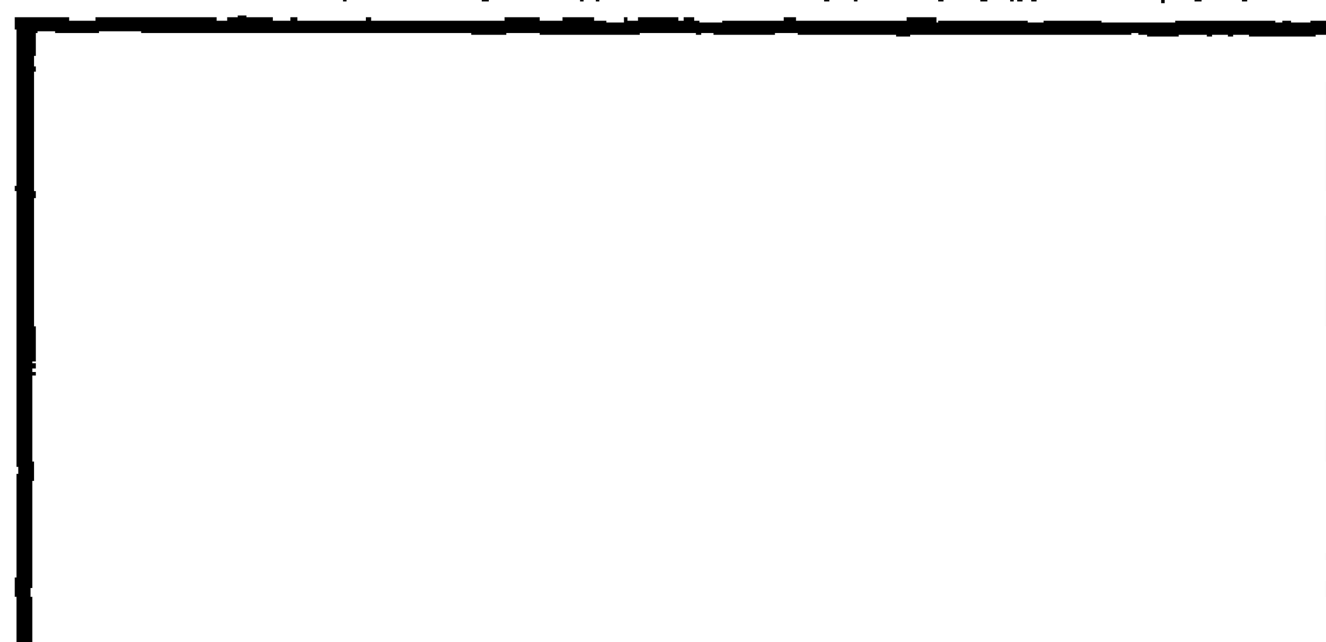


دار الفكر
دمشق - سورية

بسم الله الرحمن الرحيم

الدين والفكر في شراك الاستبداد

جولة في الفكر السياسي للمسلمين



تـم طبع هذا الكتاب ونشره بموجب موافقة مكتب رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية رقم ٨١٠١ تاريخ ٢٧/٥/٢٠٠١م

الدين والفكر في شراك الاستبداد: جولة في الفكر السياسي للمسلمين/محمد خاتمي؛ ترجمة ماجد الغرباوي-. دمشق: دار الفكر، ٢٠٠١.- ٤٠٦ص؛ ٢٥سم.

١- ٣٢٠,٠١ خ ا ت د ٢- ١٨٩,١ خ ا ت د

٣- العنوان ٤- خاتمي ٥- الغرباوي

مكتبة الأسد

ع- ٢٠٠١/٦/٩٨٠

محمد خاتمي

ترجمة

ماجد الغرباوي

الدين والفكر في شراك الاستبداد

جولة في الفكر السياسي للمسلمين

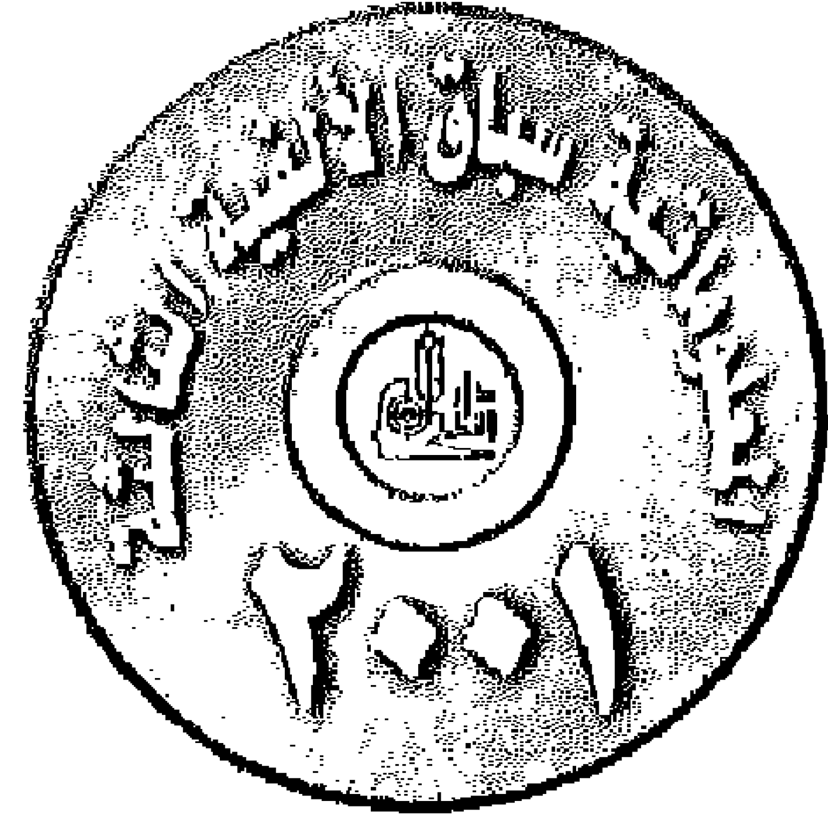
دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

الرقم الاصطلاحي: ١٤٦٨,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 1-57547-935-4
الرقم الموضوعي: ٣٢٠
الموضوع: العلوم السياسية
العنوان: الدين والفكر في شراك الاستبداد
جولة في الفكر السياسي للمسلمين
التأليف: محمد خاتمي
الترجمة: ماجد الغرباوي
الصف التصويري: دار الفكر-دمشق
التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية-دمشق
عدد الصفحات: ٤٠٨ ص
قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم
عدد النسخ: ١٥٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com



الطبعة الأولى
ربيع الأول ١٤٢٢هـ
حزيران (يونيو) ٢٠٠١م

المحتوى

الموضوع	الصفحة

كلمة الناشر

لطالما كان يؤرق الناشر -بالإضافة إلى خواء الجعبة الثقافية العربية والإسلامية، وندرة الدراسات الإبداعية الجادة في تلمس سبل الخروج من تيه الجمود والتخلف الذي وقع المسلمون فيه ﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ [الحديد: ٥٧/١٦]- قصْرُ جهود الترجمة على الفكر الغربي، وتجاهل ترجمة الجهود الإبداعية والتجارب الحية لشعوب العالم الإسلامي، التي تعيش ظروفاً تكاد تكون متشابهة، وتنطلق في تجاربها من جذور ثقافية واحدة.

وكان دائماً يراوده شعور غامر بأهمية التبادل الثقافي بين هذه الشعوب، والإسراع بنقل تجاربها، وهي ما تزال تفيض بنبض الحياة، بغية الاستفادة منها، والتفاعل معها، وتوسيع آفاق الثقافة، وتنمية الحوار.

وإنه لشرف عظيم له، أن يكون كتاب السيد محمد خاتمي عن (الدين والفكر في شراك الاستبداد) فاتحة مشروعه الثقافي، لنقل التجربة الحية التي يعيشها الفكر الإيراني في ظل جمهوريته الإسلامية، إلى القارئ العربي، يقيناً منه بأن تجربة ما يقرب من ربع قرن، لابد أن تكون غنية، وأن يكون فيها ما يثري الثقافة العربية الإسلامية.

لقد نجحت التجربة الإسلامية الإيرانية المعاصرة في الإفلات من (شراك الاستبداد) مرتين:

مرة حين أسقطت الشاه بسلاح (الكلمة) التي تناقلها الشعب عبر الأشرطة السمعية، وانطلقت بها حناجر النساء الإيرانيات في مواجهة دبابات الشاه، مصحوبة بالورود يرمينها على الجنود.

ومرة أخرى حين أعادت إلى الشعب حريته في اختيار الحاكم عبر انتخابات حرة قال الشعب فيها كلمته، وأوصل السيد خاتمي (المؤلف) إلى سدة الرئاسة، على الرغم من حدة الصراع وشراسة المنافسة التي استخدمت ضده كل أساليب التشكيك والتعويق والإقصاء.

إن أهمية التجربة الإيرانية تكمن في كونها تكاد تكون الأولى في التاريخ الإسلامي، في طريقة استعادتها الرشد السياسي على المنهج القرآني، وفي بوادر تطبيقها له بعد استعادته.

فلقد بذر القرآن الكريم بذور الرشد السياسي، عندما رسم لنبيه المصطفى ﷺ أسس تكوين الأمة الراشدة على قاعدة: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: ٢٥٦/٢].

وأثمرت البذرة القرآنية أنصع تجربة بشرية للرشد السياسي؛ لاتزال فريدة في التاريخ الإنساني، لخصها أبو بكر رضي الله عنه يوم اختياره للخلافة بقوله: ((إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، أطيعوني ما أطعت الله تعالى فيكم، فإن عصيت فلا طاعة لي عليكم))، فكان بذلك الحاكم الذي يتولى الحكم برضا الناس، ويقيد نفسه بالدستور الذي ارتضاه الناس، ولايرى لنفسه فضلاً على أحد منهم.

ثم فقد المسلمون رشدهم السياسي، واستبدلوا به الغيّ، فتوارثوها ملكاً عضوضاً، وملكاً جبرية (كما ورد في الحديث الشريف). وعلى الرغم من

التوضيح القرآني لمفهومي الرشد الذي هو مقتضى الإيمان بـا لله، والغـي الـذي يوازي الإيمان بالطاغوت، وعلـى الرغـم مـن استقرار مفهـوم الرشـد في ضمـير المسلم، بدليل أنه لم يسمِّ أميراً عليه خليفة راشداً بعد الراشدين الأربعـة، فإنـه لم يستطع أن يستعيد رشده السياسي منذ أضـاع الخلافـة الراشـدة قبـل أكـثر مـن أربعة عشر قرناً.

لعل الخطـأ الأكـبر الـذي مـازال المسـلمون يمارسـونه، فيحـول بينهـم وبـين استرداد رشدهم السياسي، هو ظنهم أن استرداد الرشـد يمكـن أن يكـون بـالغيِّ (أي بالتغلب والقهر والاستبداد -كما يصفه المؤلف)، بينما الرشـد لايسـترد إلا بالرشد (أي بالاختيار ونبذ الإكراه- كما يقول جودت سعيد).

لقد أماط المؤلف اللثـام عـن ضحالـة الفقـه السياسـي عنـد المسـلمين، الـذي أنتجوه في ظل ثقافة الغي والغلبـة والاسـتبداد، فكـان مـن أهـم عوامـل تخلفهـم وانكفائهم الحضاري، ودعـا إلى اسـتئناف الجهـود الفقهيـة لتنميـة فقـه سياسـي إسلامي مؤسس على المنهج الرباني، يمكنهم من استعادة دورهم الحضاري.

ويطمح الناشر إلى أن يكون هذا الكتـاب حلقـة في سلسـلة الدراسـات الـتي ستعيد للعالم الإسلامي قدرته على تبين (الرشد مـن الغـي)، فيكـفّ عـن سـبيل الغي وينبذه، ويتخذ سبيل الرشد ويتشـبث بـه، ويستمسـك بـالعروة الوثقـى لا انفصام لها، وينأى بنفسه عن أن يكون في عداد الغافلين المتكبرين المصروفين عن آيات ا لله:

﴿سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَـرَوْا كُـلَّ آيَةٍ لا يُؤْمِنُوا بها وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِنْ يَـرَوْا سَـبِيلَ الْغَـيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنا وَكانُوا عَنْها غافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٦/٧].

كلمة المترجم

من يستقرئ المشهد الثقافي الإيراني تتجلى أمامه بوضوح معالم شخصية السيد محمد خاتمي، ضمن دائرة المنظرين في حقل الفكر السياسي، وإن لم يطلع الوسط العربي على معالم شخصيته قبل ترجمة بعض كتبه من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية. ومن يتوفر على مراجعة جادة لكتبه يكتشف مدى سعة الرجل وإحاطته وعمق تجربته، إذ سجلت مؤلفاته إضافات حقيقية، لأنها وليدة قلق ومعاناة طويلة، فالرجل عاش مرحلة الصراع ضد المستبد السياسي قبل الثورة، ثم نافح بعدها عن قيم الفكر والحرية والتعددية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، حتى بدا متطرفاً أو ليبرالياً في نظر معارضيه، بينما كان الشعب بنخبه الفكرية والثقافية أكثر التصاقاً به، حتى حاز على أغلبية مكنته من اعتلاء رئاسة الجمهورية لمدة أربعة أعوام، برغم شدة الصراع على السلطة، وتقاطع الرؤى بين التيارين المحافظ والإصلاحي.

درس السيد خاتمي في هذا الكتاب تطور الفكر السياسي في العالم الإسلامي عبر محاضرات ألقاها مرتين على طلاب مرحلة الماجستير في كلية إعداد المعلمين. وقد تجلت خلال فصول الكتاب مدى صدقية نظريته السياسية، إذ يعتقد المؤلف أن السياسة في العالم الإسلامي بعد مرحلة الرسول ﷺ والخلفاء، كانت تدور حول محور واحد، هو الاستبداد والغلبة، و لم تخرج عن هذه الصورة برغم تبدل الآليات التي تفرضها المرحلة، وهذا كان حافزنا للاحتفاظ بعنوان الكتاب (الدين والفكر في شراك الاستبداد) لأنه أكثر العناوين دلالة على محتواه.

وانطلاقاً من هذه النظرية تتبع الكاتب بإمعان مفاصل الفكر السياسي في العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، فرأى جميع الفكر السياسي الآخر، عيالاً بشكل وآخر، على رموز المنظرين الذين استعرض فكرهم وفلسفتهم في هذا الكتاب.

في القسم الأول غار الكاتب في عمق الواقع الإسلامي نقداً وتحليلاً ليقف على بنية العقل الإسلامي، واكتشاف المقولات الأساسية التي كانت توجه العقل، والواقع، فاستعرض بشكل مكثف التيارات العقدية والفكرية السائدة آنئذ، ومدى تأثير أهل الظاهر والمتكلمين والمتصوفة في الحياة العامة، وكيف استجاب الفكر للاستبداد بوصفه سياسةً يرتكز إليها الحاكم الإسلامي.

ولم ينس الصراعات السياسية المتولدة عن تقاطع الرؤى الفكرية، وكيف أثّرت سلباً في تراجع القيم الإسلامية، ونقطة التحول التي طالت العالم الإسلامي بدخول علوم الأوائل واشتداد الصراع بين العقل والشرع أو الدين.

ثم أخذ في تناول رموز الفكر السياسي، بدأ بالفارابي مؤسس الفلسفة السياسية الذي أثنى عليه طويلاً، وعَدَّ وفاته بداية لتراجع الفكر الفلسفي والسياسي، وطالما أكد حتى نهاية الكتاب على أفول التفكير الفلسفي السياسي الجاد والحر بعده، بل أخذ التفكير السياسي بعد الفارابي يتجه نحو التنظير للاستبداد والغلبة.

ودرس المؤلف المرجعيات الفكرية لرموز هذا التيار، ونقب في عمق البنى الفكرية ليقف أخيراً على مدى تأثير الثقافة الإيرانية القديمة، ولاسيما الساسانية على الفكر السياسي. والغريب أن هناك إصراراً لدى المفكرين على مصداقية الملوك الإيرانيين في العدل والسياسة العادلة، مما يؤكد سيطرة فكرة المستبد العادل لدى أغلب العاملين في حقل الفلسفة والفكر (علماء ومفكرين وفلاسفة) دون وعي لتأثيراتها السلبية.

فبعد الفارابي، بدأ بأبي الحسن العامري، ومسكويه الرازي، وبعده جاء أبو الحسن الماوردي، والخواجه نظام الملك، والغزالي، ثم انتقل إلى ابن باجة وابن خلدون، وأخيراً في الخاتمة ذكر بعض رموز الفكر السياسي في العصر الصفوي أمثال الملا محمد باقر الخراساني.

و لم يفت السيد خاتمي أن ينسب الفكر السياسي للمسلمين، و لم ينسبه أبداً إلى الإسلام، وطالما كرر عبارة (الفكر السياسي للمسلمين) ليؤكد بشرية هذا الفكر، وبالتالي جواز نقده وتقويمه. كما لم يخرج بحثه عن محور الاستبداد والغلبة بوصفه محركاً أساسياً للعملية الفكرية لدى المنظرين المسلمين.

ولا أتمكن أن أقوّم هذا الجهد الفكري للسيد محمد خاتمي بهذه العجالة، إلا أني واثق أنه سيراكم لدى القارئ إضافة فكرية حقيقية في حقل الفكر السياسي.

وأخيراً علينا أن نشكر سعادة الأستاذ محمد عدنان سالم مدير دار الفكر في دمشق، الذي دفعه همه الرسالي إلى تبني طباعة ونشر الكتاب ليطل القارئ العربي على جانب من جوانب المشهد الثقافي في إيران التي تخوض حالياً تجربة حكم يقع على رأس السلطة فيه مؤلف هذا الكتاب، كما نشكر مكتب الرئاسة في إيران (عشية الانتخابات الرئاسية التي تتوقع الأوساط الإعلامية والسياسية فوز السيد خاتمي فيها ثانية) وشخص السيد رئيس الجمهورية على مراجعة الكتاب والسماح بطبعه ونشره.

١٢/٣/ ١٤٢٢هـ - ٥/٦/ ٢٠٠١م

ماجد الغرباوي

مقدّمة

هذا النص هو في الحقيقة محاضرات ألقيت مرتين (١٩٩٤ و ١٩٩٥م) على طلاب مرحلة الماجستير في كلية العلوم السياسية، جامعة إعداد المدرسين، تحت عنوان: (تاريخ الفكر السياسي للمسلمين). ولا شك أن الفكر السياسي للمسلمين لا يقتصر على ما جاء في هذا الكتاب، كما أن ما ذكر هنا لا يمثل رأياً نهائياً، وإنما هو خطوة أولى على طريق طويل، ينبغي للعلماء والباحثين سبر آفاقه القصية بجدية وتفان. ولا سيما أن ساحة الحياة السياسية الإسلامية والسياسية الدولية تشهدان تجربة الجمهورية الإسلامية البديعة، وهذا يتطلب جهوداً مكثفة، إلا أن ما تحقق إلى الآن أقل مما ينبغي.

وكمقدمة لابد أن نبيّن عدة نقاط:

١ - لا يساور تاريخ الإسلام شك في أن نبي الإسلام العظيم صلى الله عليه وسلم قد أقام، تزامناً مع تبليغ الوحي الإلهي، نظاماً سياسياً، فاستبدل بعد مضي ثلاث عشرة سنة من تلقيه أولَ خطاب إلهي (مدينة) النبي بـ (يثرب).

ثم امتدت بعده خلافة المسلمين في شرق العالم وغربه، لتصبح سلطتهم السياسية خلال عدة قرون، برغم الخلافات السياسية بعد وفاته صلى الله عليه وسلم التي كانت شغلهم الشاغل، أكبر قوة سياسية في أنحاء المعمورة آنذاك، مع كل الفوارق بين الحكام وأساليب الحكم، حتى غدت الحضارة المفعمة بالإسلام من أكثر حضارات التاريخ تألقاً.

إلا أن النظرة الثاقبة التي لا يجافيها إنصاف أي محقق تدرك وضوح الفارق في الممارسة السياسيّة بين سيرة رسول الله ﷺ (وإلى حد ما خلفائه الراشدين) وبين النصف الثاني من القرن الأول الهجري حتى التقى المسلمون بحضارة وثقافة وسياسة مغرب الأرض. والملاحظ على الصعيد السياسي بهذا الاتجاه منذ مئتي عام هو الاختلاف بين العالم الإسلامي وما كان موجوداً في المرحلتين السابقتين.

وإذا تخطينا الخلافات الكلامية والمذهبية لننظر إلى المجتمع والتاريخ من الخارج يمكننا -كما يعتقد الكاتب- تقسيم الواقع والفكر السياسيين، في العالم الإسلامي إلى ثلاث مراحل متمايزة:

الأولى: تبدأ من تأسيس مدينة النبي صلى الله عليه وسلم حتى نهاية مرحلة ما يعرف بالخلافة الراشدة. وقيل : إن هذه المرحلة قد اتصفت، بداية ونهاية، بخصائص راقية.

وأعتقد أنّ ثمة فرقاً واضحاً في جوهر السياسة بين هذه المرحلة وما قبلها وبعدها، وأيضاً بينها وبين آفاق أخرى عاصرت مرحلة البعثة، وأعتقد أيضاً أن تحديد الهوية السياسية الإسلامية تتطلب مراجعة فكرية عميقة للأحداث التي استغرقت تلك العقود، والعودة إلى القرآن الكريم والسنة المدوّنة، المصدرين الأساسيين لمعرفة وتحديد أسس ومبادئ الدين المبين.

الثانية: المرحلة الممتدة من تحول الخلافة الإسلامية إلى ملكية مستبدة حتى لقاء العالم الإسلامي بالحضارة الغربية الواسعة.

وسيتكفل هذا الكتاب بيان الأفكار السياسية للمسلمين، ويستعرض استطراداً الأحداث السياسية التي رافقت المرحلة الطويلة، ويدعي بقناعة ثابتة أن ثمة عنصراً مشتركاً في جميع الأزمان والأمكنة بين الحكومات والأنظمة السياسية في الأقطار الإسلامية عبر مراحلها المختلفة وبرغم كل التباينات، وهو

(الاستبداد) واتكاء القوى السياسية على القوة والخداع. وبعبارة أخرى، أن روح السياسة وصورتها المنحصرة بالفرد في جميع هذه المراحل هي (الغلبة)[1].

الثالثة: المرحلة الراهنة الممتدة من لحظة اكتشاف العالم الإسلامي للغرب، وبشكل خاص حينما تأثر بالمشهد الخارجي للحضارة الغربية، أي ظاهرة الغزو الاستعماري، وحتى الآن.

وفي هذه المرحلة تألق الواقع والفكر السياسيان برغم تفشي الخلافات، وسيادة الاستبداد في أغلب أو جميع الدول الإسلامية، إذ اختلف جوهر السياسة عما كان يراود الذهن وينغص حياة الناس آنذاك. فالاستبداد في هذه المرحلة، خلافاً للمرحلة السابقة المتمادية، لم يتكئ على بسالة الأقوام المنتصرة، أو التعصب القبلي والعشائري للقوى المحتلة التي ترتكز إلى القوة خارج حدودها الوطنية، أي الاستعمار (الأعم من الاستعمار المباشر وغير المباشر، والاستعمار القديم والجديد)، ثم إن المفاهيم والمقولات التي دخلت الساحة الفكرية في مجال العلوم الإنسانية، وبالأخص السياسية، أقحمت عقول المسلمين في مواجهة ظاهرة جديدة لا تنتمي لتراث المسلمين، النظري والعملي، ولا تنسجم إلا مع الظروف التاريخية لشعوب مغرب الأرض، فتسببت في هزة فكرية شديدة، جعلت مستقبلنا مرهوناً بالتحرر منها.

والجدير بالذكر، أنه قد حدثت قبل اللقاء الأخير بين الغرب والعالم الإسلامي، مواجهات أخرى بينهما تجسدت في أحداث الحروب الصليبية، إذ إن الحضارة الإسلامية في تلك المرحلة قد انحدرت من عليائها إلى قاع الانحطاط. وكان العالم الغربي يعاني أيضاً من انحطاط مزمن، إلا أن اللقاء ربما ساعد الغربيين في نهضتهم فتمخضت عنهما ظاهرتان مهمتان؛ النهضة (Renaissance) وحركة الإصلاح (Reformation)، المنبثقتان من قلب الحضارة الغربية المتسلطة.

---

(١) سنبين في هذا الكتاب مفهوم (الغلبة)، بالأخص عندما نتعرض لفكر الفارابي.

إذ اطلع الغربيون، من خلال اللقاء، على نمط آخر من الحياة والمدنية والأدب، كان طارئاً جديداً عليهم، وتعرفوا من خلال فكر المسلمين، ولا سيما في الأندلس، على مبادئهم ومصادرهم الفكرية والحضارية في اليونان والرومان القديمتين.

من هنا فالنهضة لا تعدو كونها تخطياً لمرحلة القرون الوسطى المتمادية وتجديد العهد مع تراث ورؤى وطبائع الغرب الضاربة جذورها في دولة مدن اليونان والجمهورية، ومن ثم الإمبراطورية الرومانية، ولا شك أن النهضة جددت التراث.

والحقيقة أن الغرب قد توصل بعد مراجعة جادة للذات إلى إصلاح فكري جديد، إذ تحرك بعيداً عن أي تهديد خارجي لأي قوة أو قوى عالمية[1] باتجاه مستقبل جسدته الحضارة الغربية، وأما الحروب التي دارت بين حراس التراث والأساليب السائدة آنذاك (الفكر المدرسي للكنيسة والأساليب الإقطاعية) والمثقفين (الطامحين من خلال العودة إلى التراث القديم لليونان والروم للإطاحة بالأسلوب المسيحي - الإقطاعي السائد) فهي دائماً كانت حروباً داخلية وقد أفضى الجدل فيها إلى انتصار المثقفين النهضويين على مستوى الفكر، وانتصار الطبقة الوسطى، سكان المدن (البرجوازيين) في مجال العمل، وأطيح بالملكية الحاكمة، وساد الغرب فكراً وعملاً وحياة- كما أعتقد- العلمانية (Secularism) والنفعية (Utilitarianism) على المستوى السياسي- بمعناه الواسع-. من هنا تلاشت الفوارق الكبيرة بين (المذاهب) المختلفة وربما المتناقضة.

إلا أن المواجهة الأخيرة بين المسلمين (وبشكل عام الشرقيين بالمعنى السياسي والحضاري للكلمة) والغربيين، لأسباب ليس هنا مورد بيانها، أسفرت عن اضطرابات فكرية وتبعية وأعراض في مجال العمل.

---

(١) لأن الحضارة الكبيرة آنذاك، أي الحضارة الإسلامية، غطت في سبات عميق، فقدت خلاله قدرتها على التدخل في شؤون الغرب اليافع أو التأثير في مستقبله، بل فقدت أيضاً بسبب الاسترخاء والصراعات القومية والطائفية المستشرية القدرة على إصلاح الذات وتجديد القوى.

في غضون ذلك سادت الصراعات الفكرية والعملية، وازداد عدد دعاة إحياء الفكر الديني والقومي (مع تطلع إلى المستقبل) وكذلك عدد الإصلاحيين وحتى الثوريين على المستوى السياسي، ومازال الصراع مستمراً.

لكنْ هناك آفتان كبيرتان تحولان دون معرفة صحيحة للحضارة، كأكبر حوادث المرحلة الأخيرة من حياة البشر بالنسبة إلينا نحن الشرقيين، هما الانبهار والرفض. وقد تأثر المصلحون، بشكل أو بآخر، بانبهار ورفض المتطرفين، فلم يحددوا في خضم الجدل الدائر حول التراث والتجديد طريقهم بشكل صحيح. ومازال عدم المعرفة أحد أمراضنا الكبيرة. وكما قلت سابقاً، يمكن أن تكون الثورة الإسلامية لشعب إيران بداية لمرحلة جديدة يتخطى من خلالها القلقين الفكري والعملي.

على أن نسعى لبلوغ مستوى عال من التفكير والنقد المتميز للحضارة الغربية (لكن ليس بالضرورة إلغاءها جميعاً) ونقد التراث (لا نفيه جميعاً)، وإنـي أرى في جميع الأزمات والعقبات دليلاً واضحاً على النهوض والتحرر من خلال وعي العلماء لحقيقة الداء.

إن دراسة أحوال المسلمين على الصعيد السياسي في المرحلة الأخيرة يتطلب فرصة أخرى، وليس لدى الكاتب سوى رؤى قليلة برغم كثرة الملاحظات التي سجلها هنا. والعزم منعقد بعد الجولتين السابقتين «جولة في الفكر السياسي الغربي في كتاب (دنياي شهر تا شهر دنيا) وهذا الكتاب الذي يتضمن خلاصة لجولة سريعة في واقع الفكر السياسي للمسلمين من عصر حكم الاستبداد الأموي إلى ما قبل ٢٠٠ سنة سابقة» على تحليل وبيان الواقع والفكر السياسيين في العصر الراهن. لكن شاء الله أن يترك الكاتب أجواء الفكر السياسي، الجميلة العطرة، ليذهب إلى وادي العمل السياسي المحفوف بالأهوال والمخاطر والتشويش. ولما هام بهذا الوادي لم تتوافر له فرصة حتى لكتابة مقدمة بسيطة لكتابه، مما اضطره إلى الانتظار سنتين.

ومما لا شك فيه، أن مراجعة فضــاء الفكـر والواقـع السياسـيين، علـى مـدى القرنين الأخيرين، تتطلب اهتماماً خاصاً، وحساباً مسـتقلاً لكـل إقليـم أساسـي من أقاليم العالم الإسلامي ومناطقه المتعددة؛ كإيران ومصر وتركية وشبه القـارة الهندية، إذ برغـم التشـابه في ظـروف وأحـوال الشـعوب في هـذه الـدول إلا أن خصائص كل منها تستوجب دراستها بشكل مستقل، وستكون إيران محط نظر الكاتب في دراسة الفكر السياسي للمرحلة الراهنة.

٢ - سـنقوم في هـذا الكتـاب، بتحليـل الآراء السياسـية لبعـض الفلاسـفة والمفكرين والسياسيين في العالم الإسلامي، ابتداء بالفارابي وانتهاء بابن خلدون، مع رسم صور تعكس الأجواء الروحية للمسلمين خلال اثني عشر قرناً.

وسيتعرف القارئ، بشكل إجمـالي خـلال البحـث، علـى عـاملين آخريـن في حقلي الفكر والعمل السياسيين قبل الفارابي وبعد ابن خلدون، لكن سيتضح أن الأقوال والدراسات التي تلت ما جاء عن العظماء من أفكار وأقوال ليس فكـراً جديداً، وإنما هو تكرار لما قاله هؤلاء الأكابر، أو تلفيق والتقاط.

وجدير بـالذكر، أني أعلـم أن اسـتعراض الفكـر السياسـي لإخـوان الصفـا سيختزل النواقـص الكبـيرة هنـا، إذ تركـت هـذه الجماعـة مـن خـلال نشـاطها الفكري- الوجداني بصماتها على فكر المسلمين وسلوكهم، غير أن المؤسف أن تراكم الأعمال لم يسمح بتنظيم ما سجل مـن ملاحظـات علـى هـذه الجماعـة، كي يمكن إدراجها باباً مستقلاً في هذا الكتاب، لكـن نقـول بإيجـاز: إن إخـوان الصفا (وهم برأي جماعة التقاطية) لم تقدم شيئاً جديـداً خـارج دائـرة الأفكـار الفلسفية والعرفانية والسياسـية السـائدة في العـالم الإسـلامي. ويكمـن إبداعهـم المتميز في قدرتهم على تنظيم الأفكار المتناثرة، مع إضافة ملاحظات قيمة أحياناً.

٣ - هنا سؤال مهم: لماذا أغفلت الفلسفة العمليـة أهـم الحقـول، أي حقلـي الاقتصاد وسياسة المدن، برغم المد الفلسفي المذهل الذي طال العالم الإسـلامي، وبرغـم الإبداعـات والتجديـد في هـذا المجـال، الـتي كـان أحدهمـا الفصـل بـين

الفلسفة النظرية والعملية، وهي من ابتكارات الفلاسفة المسلمين، ودليل على توسع الفكر الفلسفي في هذا العالم؟

وأليس هذا النمط من الفصل دليلاً على إهمال التفكير الفلسفي للقضايا السياسية؟

ربما يظن أن سيادة الدين في العالم الإسلامي وتصديه لمعالجة جميع شؤون الحياة، وبصر الإنسان المتدين الشاخص إلى عالم الآخرة الذي لا يرى جذوره إلا فيه، منه جاء وإليه يعود، جعلا المبدأ والمعاد محوري تفكيره دون غيرهما.

ولكن أليس ما بين المبدأ والمعاد يمر عبر الأرض ومن خلال الوسط الاجتماعي؟

وهل يمكن التفكير بالمبدأ والمعاد بشكل صحيح مع عدم الاهتمام بالقضايا الحياتية؟

وربما يظن أيضاً، بما أن الشريعة والفقه أغنى في الإسلام من المسيحية فلا حاجة لأن يفكر المسلمون حينئذ في قضايا السياسة. لأن الفقه قد تكفل بيان سلوك الفرد ونظم علاقات الأفراد مع بعضهم. وفي هذه الحالة لا تبقى ضرورة للتفكير في القضايا السياسية؟

وهذا الظن أيضاً ليس صحيحاً، لأن:

أولاً: إن توسع الفقه في الإسلام دليل على اهتمام الدين المتزايد بالقضايا الحياتية والمعاشية لهذا العامل، فحل اهتمام الفقه بالحياة. أو كما يقول الغزالي: الفقه أكثر المعرفة الدينية أرضية ودنيوية. وإذا كان الأمر هكذا فلا يمكن للدين أن يهمل السياسة ويهمل علاقة الفرد بالمجموع التي هي قضايا فلسفية.

ثانياً: الفقيه هو إنسان ومفكر أيضاً ونتائجه الفقهية تختلف تبعاً لمصادره في الاستنباط، التي تحددها له رؤيته الفلسفية والعرفانية والاجتماعية (وهذا لا ينافي وجود ثوابت في الفقه الإسلامي). والتفكير الفلسفي في حقل السياسة يتقدم

عادة على عمليات الاستنباط الفقهي. ومن دونه، كمقدمة، سيكون الفقيه فقهياً منطوياً متقوقعاً.

وبعض يظن أن روح الثقافة والأدب لكثير من المسلمين بمن فيهم الإيرانيون هي عرفانية صوفية قبل أن تكون فلسفية، بل إن التفكير في قضايا المبدأ والمعاد هو تفكير صوفي أيضاً، لذا اعتبر مؤسس الفلسفة الإسلامية التصوف، أو على الأقل الرؤية المتطرفة للتصوف، شكلاً من أشكال فكر المدن المنحرف، الفكر الذي يعتقد أن الوصول إلى الوجود الحقيقي يستلزم ترك الوجود الطبيعي والإعراض عن القضايا الدنيوية بما فيها سياسة المدن.

وهذا الكلام صحيح من بعض الوجوه، لأن التفكير الصوفي إذا لم يرتكز إلى ترك الدنيا فهو لا يعتني بها، مع أن السياسة تستلزم الجدية في التعامل مع الدنيا والاهتمام بأبعادها المعاشية. لكن أعتقد أن هذا الاستدلال (أن التصوف هو سبب انحسار الفكر السياسي في العالم الإسلامي) قد استبدل المعلول بالعلة، لأن السبب الذي نفر العالم الإسلامي من الفكر السياسي قد ساق الكثير من النخب إلى وادي خيال التصوف.

٤ – يتصدى هذا الكتاب بشكل أساس إلى شرح وبيان الفكر السياسي للمسلمين خلال ما يقارب اثني عشر قرناً، وقد اعتمد رؤية واحدة في ترتيب موضوعاته، وهو ما لم أره في مكان آخر، وهذه الرؤية هي: أن الذي ساد عالم السياسة لدى المسلمين بعد عصر الخلافة الراشدة هو (الغلبة)، أي إن الذي كان يسود العالم الإسلامي هو أسوأ صور السياسة في نظر جميع الفلاسفة المسلمين وغير المسلمين. لأن السياسة المسيطرة من الناحية العملية في جميع الأزمنة والأمكنة وعلى مدى تاريخ وجغرافية البشرية هي سياسة (الغلبة) والتغالب. وما يحكم الحياة الدولية اليوم يمكن أيضاً أن نعدّه تجاوزاً صورة من صور (الغلبة) المذمومة.

ويعتقد الكتاب أن علة العلل تكمن في انحسار الفكر السياسي في العالم الإسلامي بعد الفارابي وسيطرة الطبيعة الصوفية على عقول وآداب الكثير من المسلمين، فلا شيء سوى القوة السياسية القائمة على التظاهر والدينار والكذب. وقد تسببت أزمة وقوع ((الإيمان والفكر في شراك الاستبداد)) في خسائر كثيرة للمسلمين، الذين أكد كتابهم السماوي قبل كل شيء على التفكر والتدبر والإيمان القائم على ذلك، واعتبر كل سلطة سوى الله الحكيم، العليم، المدبر، الجميل والرحمن الرحيم، من مصاديق الشرك والانحطاط البارزة.

إن سياسة الغلبة، التي ترفض أي منافس لها على أرض الواقع، لا تطيق البحث والتنقيب في حقيقة السياسة، بما في ذلك الغلبة ذاتها وطريق الخلاص منها. وقد أوجدت سياسة التسلط أجواء تمنع المفكرين من الولوج في هذا البحث، أو حالت دون المخاطرة في الدخول فيه، مما جعل الفكر يتجه باتجاه آخر، أو يلتمس دليلاً لتبرير تكاسله أو إهماله لمستقبل بني النوع من خلال الإعراض عن السياسة والهيام في وادي التصوف.

واليوم تعد العقلية التي أنتجها الاستبداد خلال عدة قرون أهم أسباب التخلف والانحطاط، فينبغي السعي لعلاجها بحكمة وروية وصبر وواقعية، حتى تتمكن أرواح المسلمين الحرة أن تكون شجرة سعيدة شامخة مثمرة في فضاء سليم، لا تجعل مرارة التاريخ حلوة فحسب بل (بحق الحق) تستأصل (إن شاء الله) المرارة من وسط العالم المتعب من الاستبداد، الاستعمار، الاعتداء، الدنيوية وظلم الإنسان.

٥ - أشكر الأعزاء الذين راجعوا المسودات، وسجلوا ملاحظاتهم، كما أشكر الأصدقاء الكرام العاملين في دار نشر (طرح نو) الذين تحملوا أعباء نشر هذا العمل.

السيد محمد خاتمي

البَابُ الأَوَّل

التاريخ السياسي الإسلامي

(الخلفيات)

الفصل الأول

سيطرة الاستبداد وإعصار الغلبة

كان يعقوب بن ليث الصفار يطمع بالاعتماد على قوة العيارين بدولة مستقلة، فتمرد على أمر الخليفة العباسي، واستولى على خراسان بعد سيستان. وعندما وصل إلى نيشابور سمع من يقول: ((من ليس معه عهد من الخليفة فهو عاص)).

فدعا يعقوب الناس إلى ساحة ووقف في مكان مرتفع وإلى جانبه عدد كبير من الرجال المسلحين، فقال لعبده بعد أن اطمأن في جلسته: ((هات عهد أمير المؤمنين لنعرضه عليهم)).

ذهب العبد ثم عاد ووضع أمام الأمير سيفاً مجرداً من غمده ملفوفاً بخرقة، فشهر الأمير السيف، وقال للناس وهو يهزه في الهواء. ((أمير المؤمنين في بغداد، وهل غير هذا السيف أجلسه هناك؟ وهذا السيف نفسه قد أجلسنا هنا. إذن عهدي وعهد أمير المؤمنين واحد))[1].

هذه القصة تحكي دهاء ابن الصفار، بطل وعيار سيستان، وتفضح في الوقت ذاته صفة وطبيعة السياسة آنذاك، إذ كان يعقوب بن ليث يطمع أن تمتد سلطته من سيستان وخراسان إلى جميع بلاد المسلمين، بعد أن أدرك بذكائه أن السلطة لا تقوم إلا بسيف مدمًى، قد ارتكز إليه منافسوه المستبدون بمن فيهم خليفة بغداد.

---

(١) تاريخ سيستان، تصحيح جعفر مدرسي صادقي، طهران، مركز، ١٩٩٤م، ص ١١٣.

وليس الخليفة (المعتمد على اللـه) المعاصر ليعقوب أول من استمد سلطته من قوة السيف، وإنما واصل طريقاً بدأته حكومة الاستبداد والتسلط الأموي قبل مئتي عام.

فبعد الصلح الذي أبرمه الإمام الحسن المجتبى (عليه السلام) (آخر خليفة من الخلفاء الذين يصفهم تاريخ الإسلام بالراشدين) مع معاوية بن أبي سفيان، جاء الآخر متظاهراً بالنصر إلى جماعة مجتمعين في المسجد مكفهرة وجوههم خائفين قلقين، وربما متفائلين بعصر أقل فتنة، فدخل المسجد وارتقى المنبر ثم قال: ((أيها الناس إنه لم تتنازع أمة كانت قط من قبلنا في شيء من أمرها بعد نبيها إلا ظهر أهل باطلها على أهل حقها، إلا هذه الأمة، فإن اللـه تعالى أظهر خيارها على أشرارها، وأظهر أهل الحق على أهل الباطل ليتم لها بذلك ما أسداه من نعمة عليها، فقد استقر الحق قراره، وكنت شرطت لكم شروطاً أردت بذلك إطفاء الثائرة، والآن فقد جمع اللـه لنا كلمتنا وأعز دعوتنا فكل شرط شرطته لكم فهو مردود، وكل وعد وعدته أحداً منكم فهو تحت قدمي))[١].

لقد بين ابن خلدون بشكل دقيق كيف تتبدل الخلافة أو الحكومة القائمة على سيادة الفضيلة ومصلحة الأمة إلى حكومة قائمة على القوة و (الغلبة)[٢]. وتحدث عن تطورات مهمة يرتهن إليها مستقبل الفكر والسياسة طيلة التاريخ الإسلامي برغم أن ابن خلدون يعتقد وفقاً لتحليله وتفسيره للمجتمع (العمران) أن هذا التغير أمر طبيعي[٣]. وأعتقد أن عدم أخذ هذه التطورات بنظر الاعتبار يجعل البحث حول مستقبل الأمة الإسلامية وحقيقة السياسة بين المسلمين بحثاً مرتبكاً أو عقيماً.

---

(١) الكوفي، ابن أعثم، الفتوح، تحقيق الدكتور سهيل زكار، ١٣٢١/٢.

(٢) يقصد الفارابي من الغلبة الجبروت القائم على القوة والخداع، ويمكن أن تكون الغلبة مرادفة لكلمة (Tyranny). وسيأتي تفصيله خلال الحديث عن الفارابي.

(٣) انظر: ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، دون تاريخ، ص ٢٠٢، ٢٠٨.

فعندما أمسك معاوية بناصية الحكم خلال تصديه لولاية الشام ثار بوجه الخليفة الشرعي والشعبي، واستولى على زمام الأمور خلافاً للسيرة المتبعة حتى حينه في كل حكم، فدخلت (أزمة الشرعية) التي بدأت بعد رحلة نبي الإسلام ﷺ مباشرة مرحلة جديدة، وأخذ يترسخ سوء طالع السياسة في العالم الإسلامي.

فكان أول خلاف بعد وفاة نبي الإسلام العظيم محمد ﷺ خلافاً سياسياً، ثم صار محوراً أساسياً للخلافات الكلامية على مدى تاريخ المسلمين. غير أن عمل معاوية لا ينسجم مع المعايير المعتبرة لدى جميع الأطراف.

إذ تعتقد الجماعة التي عرفت تاريخياً بالشيعة أن الحكم لا يقوم إلا على يد المعصوم، وهي فضيلة لا يعرفها إلا الله، وقد تكفل الله ببيانها كغيرها من المعايير الدينية. أما الجماعة الأخرى من المسلمين المعروفة بأهل السنة فإنها تعتقد أن الحكم أمر أنيط بالأمة، وكل من ينتخبه ثقات الناس وعقلاؤهم (أهل الحل والعقد) يصبح حاكماً مشروعاً. لكن ليس كل شخص مؤهل لذلك، والأمة موظفة باختيار من له مواصفات خاصة وقيل: إن أبا بكر كان يتصف بتلك المواصفات بتشخيص أهل الحل والعقد، وقد أمضى المسلمون حكمه. وإذا ثبتت له الشرعية يكون من حقه، كحاكم شرعي، مراعاة لمصلحة الأمة، تعيين الحاكم اللاحق، وحينئذ تسري شرعية المنصِّب إلى المنصَّب. لكن بشكل عام ينبغي توافر الشروط اللازمة لاستمراره. وهذا ما كان يفهمه الناس عن الحكم وعن مسؤوليتهم تجاهه، ويؤكد ذلك ثورتهم على الخليفة الثالث، بعد أن خرج عن الأطر المعتمدة.

وكانت البيعة حتى زمان معاوية تختزن معاني خاصة، وهي تعني اتفاقاً بين طرفين، أي الالتزام بطاعة الحاكم المسؤول عن مراعاة الحدود والواجبات الخاصة. والأمة أيضاً تحتفظ بحقها - فيما إذا تجاوز الحاكم- في تحديد مسؤولية الحكومة. وأما التوسل بالقوة للاستيلاء على السلطة فلم يكن مشروعاً على كل حال.

وإذا تركنا التبريرات الكلامية وتحرينا الموضوعية فإن بعضاً من أهل الرأي السني قد أدانوا عمل معاوية مباشرة بعد استتباب حكمه الذي تم من خلال صلح الإمام الحسن (عليه السلام) وفقاً لاتفاق محكم وشروط صعبة. إذ إن حكم معاوية كان انحرافاً كبيراً وواضحاً عن السيرة القائمة حتى ذلك الحين، وعمله لا يتفق مع أي من الضوابط التي قررها علماء أهل السنة لتحقق شرعية الحكم، وهي ضوابط كانت معتمدة نظرياً إلى عدة قرون لاحقة.

وتعمقت أزمة الشرعية السياسية بعد ما يعرف بعصر (الخلافة الراشدة)، ولم يجد الحكام طريقاً للخلاص من الأزمة سوى الاتكاء أكثر على القوة والسيف وقمع المعارضين وممارسة الإرهاب.

وليس كما يقول المتغطرسون فإن الأزمة قد تعمقت يوماً بعد آخر حتى امتلأ تاريخ المسلمين بأحداث جارفة من المواجهات والتمرد والقمع والقسوة والخوف والقلق.

ورويداً رويداً تجذرت سياسة (الغلبة) بعيد الثورات الدموية المناهضة لمعاوية وقمعه الشديد لها، وانقلب الحكم وراثياً، وحرم الشعب من تقرير مصيره السياسي. وصارت (البيعة)، التي كان لها في عصر الرسول الأكرم حتى تلك الأيام معنى ومفهوم سياسي وقانوني خاص، صارت تعني التزام الأمة من طرف واحد بالطاعة المطلقة لحاكم يرتكز إلى السيف دون أن يفرض على حكومته أي شرط أو حدّ.

وحينها سيكون المجتمع، الذي أقصي عن المشاركة في تقرير مصيره بهذه الطريقة، عاجزاً عن عمل شيء سوى ترقب انهيار القوى التي تقوم عليها الحكومة، لتأتي أخرى تحل محلها. وهكذا كان الحكم ينتقل، كملك مطلق للحكّام المتغطرسين، من يد إلى أخرى.

ولم يعرف بنو العباس، الذين استفادوا كثيراً من سخط الناس على الأمويين، غير السيف والقوة، كمن سبقهم، أداة لاستقرار الحكم واستمراره. وقد أدرك يعقوب بن ليث الصفار، الذي تحرك من دون إذن الخليفة وشيد أركان سلطته بالقوة، أدرك جيداً أن الخليفة أيضاً لم يتوافر على أي واحد من الشروط والخصائص التي اشترطها أصحاب الرأي لإثبات الشرعية سوى كونه قرشياً.

وبرغم أن معاوية قد أرسى دعائم حكومة الجور على القسوة في قمع المعارضة وقتله كبار الصحابة أمثال (حجر بن عدي)[1] إلا أن المعارضة والتمرد ضد الحكم الأموي كانا حريقاً لم تنطفئ نيرانه بسهولة، بل صارت النيران بعد موته أشد تمرداً، فواجه خلفاؤه تحديات كثيرة، أهمها (انتفاضة عاشوراء) التي كانت بداية لإعصار عجّل بالملكية الأموية أكثر بكثير مما كان يظن معاوية برغم القساوة في سفك الدماء.

لقد واجهت سياسة الغلبة الأموية منذ بداية استقرارها تيارين معارضين:

أحدهما الانتفاضات الشيعية، **والآخر** تمرد الخوارج. كما كان القتل والإرهاب اللذان تمارسهما الحكومة يؤججان نار النزاعات لحظة بعد أخرى. واضطرتهم سياسة التمييز التي مارسها الأمويون ضد غير العرب وعودة التعصب العنصري ثانية، بعد أن خبا مع ظهور الإسلام، اضطرتهم إلى مواجهة تحديات جديدة، إذ تحول سخط الشعوب غير العربية، ولا سيما الإيرانية، بشكل تدريجي، إلى رفض سياسة بني أمية العنصرية. ثم إن حركات التمرد التي قادها الشعوبيون والمعارضون السابقون خلقت هي الأخرى مواجهات ونزاعات جديدة. وفي غضون ذلك راكمت الحركة الشيعية تراثاً سياسياً وثقافياً واجتماعياً كبيراً جداً بعد أن ظلت تياراً ثابتاً وخالداً عبر التاريخ الإسلامي.

بينما كان الخوارج أكثر الفرق خطورة في عهد بني أمية، إذ واجهت الحكومة بسببهم تحديات جمة، إلا أن الخوارج لم يتمكنوا من احتلال مكانة

---

(١) المسعودي، مروج الذهب، بيروت، دار الأندلس، ١٩٦٥م، ٣/٤-٥.

قوية ومتميزة في المجتمع بسبب سطحيتهم وتعصبهم لمبادئ وأسس جافة وعنيفة، حتى إنهم كانوا أقل الفرق تماهياً مع النظريات التي ظهرت بعد وفاة الرسول ﷺ برغم تعددها لضيق أفق عقيدتهم.

ففي نظرهم القاصر أن عثمان وعلياً وأصحاب الجمل ومعاوية كلهم كفار، وكانوا يعتقدون بوجوب قتل المخالفين، فأحدث أول إعصار من القتل والنهب والعنف ردة فعل نفرت أغلب المسلمين والفرق على اختلافها، وبالتالي انسلخ الجميع عن عقائدهم الضيقة لفظاظتهم وغلظتهم، ولكن عندما انتشر ظلم الدولة وشاع التمييز العنصري بالنسبة إلى غير العرب، وبعد أن أصلح الخوارج منهجهم وأسلوبهم بشكل نسبي انضمت إليهم أعداد كبيرة في الأقاليم البعيدة، كبعض الأقسام الإيرانية وشمال إفريقية. وقد استمرأ المحرومون والمظلومون على مر الزمان بعض شعاراتهم برغم سماجة وعدم منطقية الأسس التي قامت عليها.

إن سياسة التحقير التي مارسها الأمويون تجاه الموالي والمسلمين غير العرب، واحتكار العائلة الأموية ومقربيهم لجل الامتيازات ساهم شيئاً فشيئاً في نفرة الفئات الشعبية، التي يشكل غالبيتها بعد الفتوحات الإسلامية غير العرب، عن الحكومة الأموية. وفي هذه الأجواء وجدت دعوة الخوارج، الرافضة للتمييز القومي والطائفي والداعية إلى العدل والمساواة، أصداء متعاطفة.

إذ يرى الخوارج أن السلطة ناشئة عن الأمة، وهي أمر دنيوي ليس فيها بعد قدسي أو ديني، والحاكم فرد من الأمة، منفذ ومشرف على تطبيق الدين بصورة صحيحة. و لم يشترطوا في الحكم القرشية أو القربى من الرسول ﷺ، سوى الالتزام بالعدالة، وأن يسلك الحكام مع الشعب سلوكاً عادلاً، وإذا زاغ عن العدل والحق فإن الثورة عليه سوف لا تكون جائزة فقط بل واجبة[1].

(١) زرين كوب، د. عبد الحسين، تاريخ إيران بعد الإسلام (بالفارسية) طهران، أمير كبير، ١٩٩٢م، ص ٣٦٦. توضيح الملل، لترجمة كتاب الملل والنحل للشهرستاني، ترجمة: مصطفى بن خالقداد هاشمي عباس، تصحيح ومراجعة: محمد رضا جلالي نائيني، طهران، مطبعة إقبال، ط٤، ١٩٩٤م، ١/١٤٥.

وقد تسبب قمع الأمويين وإرهابهم وقسوتهم الشديدة في ابتعاد الحركات المعارضة للحكومة عن العراق والشام وانتقالها إلى أقاليم بعيدة عن مركز الخلافة، يصعب على الخليفة الوصول إليها. وفي هذه الأقاليم قامت أيضاً ثورات الشعوبيين، الذين أثروا سياسياً واجتماعياً في مستقبل المجتمع الإسلامي.

تأسيساً على ما تقدم، فإن الأمويين، كما ذكر سابقاً، قد أسسوا دولة قامت على التعصب العربي والعنصري وتحقير الموالي وغير العرب، فأوجدت هذه السياسة في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي شعوراً بالاستياء والانتقام منهم[1] إن تبديل مبدأ المساواة الإسلامي وبساطة العيش، التي اتصف بها

---

(١) إن التقييم الموضوعي من خلال جميع الروايات التي تحدثت عن فتح إيران وطبيعة تعامل الإيرانيين (والأقوام الأخرى المنكسرة أمام جيوش الإسلام) مع المسلمين والدين الجديد هو أن شعب إيران ومعظم الأقاليم المفتوحة اعتبرت دخول الإسلام إليها نهاية لمرحلة طويلة من الحقارة والظلم وبداية لمرحلة جديدة تبعث على التفاؤل في حياتها. لهذا لم يقف الشعب بوجه جيوش المسلمين أو أنه وقف لكنه سرعان ما تخلى عن موقعه وتوافق المنتصر والمنكسر على حياة مفعمة بالأمل.

لقد ألغى الدين الإسلامي، الذي حمل الفاتحون رسالة دعوته، الامتيازات القديمة للنبلاء ورجال المعابد (الموبدان) التي سجنت الشعب الإيراني لقرون متمادية في محنة العبودية المذلة، وهدم أسوار الطبقية الشاهقة التي كانت تفصل بين الواستريوش المحرومين (وهم طبقة الفلاحين في عهد الساسانيين، وإحدى الطبقات الأربع في ذلك الزمان. (عن لغتنامة لدهخدا، ٧١/٤٩) والواسبوهران (لقب لنبلاء الأشكانيين والساسانيين وأصحاب المناصب الحكومية والعسكرية عندهم. عن المصدر نفسه، ص ٧٠) والموبدان والآزاتان.

وبديهي أن استمرار المقاومة كان استجابة لعادات قديمة، إذ إن عامة الناس لا يدركون المعاني الراقية لهذه الرسالة، أو أنهم لم يتحملوا، بسبب غرورهم القومي وعنصريتهم القبلية، دخول هؤلاء بفظاظة وقسوة ناشئة عن الطباع البدوية، ولما تترسخ في نفوس جلهم بعد الأخلاق الإسلامية.

وأما السيل الإنساني الذي اجتاح إيران بعد فتح المدائن وحرب نهاوند حتى امتلأت بعد فترة قصيرة المدن والطرقات، بالفاتحين، كان سببه اختفاء الشعور بالعداء للأجنبي (Xenopjoble) وتبدل القلق الناشئ من الحس العميق بالتمييز الطبقي خلال قرون، الذي تسبب في حرمانهم، إلى أفق جديد واعد.

والأفق الجديد لإشراقة الدنيا جاء بحكم القرآن الذي منع استعباد بعض الناس للبعض الآخر، إذ ليس للموبدان والواسبوهران أن يحرموا الواستريوشان والفلاحين والثيانكاران من ملكية كل شيء وإن كانوا مرتبطين (بالمينوك) و (الكيتيك).

ثم إن فرار أغلب الواسبوهران والموبدان والآزاتان، الذين إما رافقوا الملك يزدجر أو تبعوه على عجلة من الشرق إلى الغرب ومن مدن بارس وماد وفهله إلى خراسان وطبرستان، ومن ثم إلى تلك

الخلفاء، بالتعصب العنصري وتأسيس الملكية الأرستقراطية، والاتجاه نحو البذخ والإسراف من بيت المال، الذي كان يمتلئ من الضرائب والخراج، وإرساء دعائم السلطة القومية والطائفية والفردية، وملاحقة فئات المسلمين من قبل أعوان الحكام وإن تسبب في ظلمهم، كل ذلك كان سبباً لظهور الحركة الطائفية (الشعوبية). وهذه الحركة قد تمادت في عقيدتها بالإعلان عن تساوي الأقوام أمام الله وفي نظر الإسلام، ودعوا إلى مساواة العنصر الإيراني، الذي هو من أبناء خسرو وجم مع العنصر العربي الذي يصفونه بأوصاف قبيحة[1].

= الجهة من نهر آموي، بعد استئثارهم بالثروات والإمكانيات، والنجاة بأنفسهم وبما خف حمله مما جمعوه خلال سنوات طويلة وتركه رعاياهم للعدو، كل ذلك كان دليلاً على طلوع دنيا أنهت الحياة الأرستقراطية وبدأ الشعب الإيراني مرحلة جديدة)). (تاريخ الشعب الإيراني، ٢/١٢-١٣).

لكن لم يمض وقت طويل حتى شاهد الشعب الإيراني اختلافاً كبيراً بين سلوك الخلفاء وعامليهم وما تصوروه عن الحياة الإنسانية العادلة في ظل الدين الإسلامي من جهة ومع ما شاهدوه عند بداية عملهم من جهة أخرى.

((كما أن حكومة دمشق- بني أمية- لو قورنت بعصر خلافة المدينة، فإنها سوف لا تعدو كونها عودة أو انعكاساً للشرك الجاهلي في مقابل الإسلام. وعندما أطلق المسلمون على هؤلاء لقب الملوك فإنهم أرادوا أن يطعنوا بخلافتهم، إذ كانت أكثر الأحكام التي أصدروها خلال حكمهم للأقاليم الإسلامية في أقل من قرن باسم الخليفة أحكاماً فاسدة وشهوانية، وكان أكثر همهم الصيد، والنساء والشراب. كما انشغل حكامهم الأقوياء، هم وخلفاؤهم، مثل زياد بن أبيه والحجاج بن يوسف وخالد بن عبد الله القسري، بالقتل والسجن وإرهاب الناس، والاستيلاء على بيت مال المسلمين. بعد أن أحيوا النعرات العصبية الجاهلية بين القبائل، وطالما هددوا المسلمين من غير العرب المسمّين بالموالي، واعتبروهم عبيداً محررين أو أقل مساواة.

وقد تسببت السياسة القائمة على التمييز في إعلان المسلمين غير العرب عن معارضتهم للحكم الأموي، حتى انضموا منذ ذلك الحين إلى الأحزاب والفرق المعارضة للخلافة، ولا سيما الشيعة والخوارج)) (المصدر نفسه، ص ٣١- ٣٢).

(١) انبثقت الحركة الشعوبية من قلب سياسة التمييز العنصري الأموية، وقد استقطبت الكثير من الساخطين على الحكم، إلا أنها ضعفت واضمحلت بشكل تدريجي بعد أن استقامت في العصر العباسي وأصبحت إحدى الحركات القوية المغرورة، بسبب انفتاح العباسيين أكثر على الأقوام والشعوب برغم قوتهم وقسوتهم في قمع المعارضة، وابتعادهم عن إثارة النعرات الجاهلية والعربية. وقد اعتمد العباسيون على العناصر غير العربية، من الإيرانيين أولاً ومن ثم الأتراك، في مواجهة منافسيهم الأمويين، الذين كانوا يعتمدون على العنصر العربي ويشكل العرب أكثر أنصارهم وأتباعهم. والسبب الآخر في انخفاض حدة الشعور الطائفي هو تكون حكومات إيرانية أو ذات جذر إيراني في إيران مستقلة نسبية، وإن كانت من الناحية الرسمية تابعة إلى الخليفة. ومن جهة أخرى فإن =

وطالما تضامنت الفرق المعادية للسياسة الحاكمة، من المعارضين الكلاميين أو السياسيين أو العنصريين، على الوقوف بوجه الطغيان الحكومي كحد أدنى وحاولوا زعزعة الوضع القائم، بل حتى إسقاطه.

وفي غضون ذلك كان التشيع أكثر التيارات رسوخاً، إذ سجل حضورُه وتحركه آثاراً سياسية وثقافية واجتماعية كبيرة على صعيد التاريخ الإسلامي. إذ برغم أن التشيع كان أقلية، لكن لا يستطيع أي باحث موضوعي أن ينكر الدور الأساسي لهذا التيار في تأسيس ونشر أكثر الدوائر المعرفية والثقافية عبر التاريخ الإسلامي، وبشكل خاص كان دور التشيع في الحفاظ على وهج العقلانية والتفكير الفلسفي كبيراً، وسنشير إلى أسباب ذلك فيما بعد في مناسبات مختلفة.

وكانت أكثر الفرق الشيعية خلوداً، برغم تعددها، هي الفرقة المعروفة تاريخياً بالشيعة الإمامية، وإن كانت الفرق الأخرى، ولاسيما الإسماعيلية، في برهة من التاريخ، كانت أكثر مقاومة من غيرها للنظام السياسي المرتبط بالأكثرية من أهل السنة حتى شكلت له تحديات كثيرة.

وليست إيران، ماضياً وحاضراً، هي الملجأ الوحيد للتشيع وساحة لتواجده ونشاطه، لكن لهذا الكلام ما يبرره، إذ تعد إيران أهم موقع تجذر فيه التشيع، وبشكل خاص منذ تأسيس الملكية الصفوية حتى الآن.

ثم إن القمع الوحشي والحقد الأموي الكبير في مواجهة جميع المعارضين كان سبباً لهجرة الحركات المعارضة للحكومة من العراق إلى الأقاليم البعيدة عن مركز الخلافة، كي لا يطالها الخليفة وعماله إلا بصعوبة، فكانت إيران، وبالأخص خراسان وطبرستان والجبال، من أهم مراكز الثورات المناهضة للأمويين ومن ثم العباسيين. وأصبحت خراسان باعتبارها أبعد نقطة إيرانية عن

= الأصداء التي أوجدتها دعوة التشيع إلى المساواة بين الناس ورفض الظلم. وكون العصر، مهما يكن، عصر إيمان وسيادة الدين، وإقبال الناس أكثر على الحركات ذات الجذر الديني الداعية إلى المساواة والعدالة، كل هذا أفضى أيضاً إلى اضمحلال الشعوبية داخل حركات المذهب الشيعي إذ كان لها وجود أو أثر فيه (الأعم من الزيدية والإسماعيلية والدينية).

عاصمة الخلافة، وطبرستان والجبال، بسبب مواقعها الجبلية وطرقاتها الوعرة، أكثر المراكز اطمئناناً بالنسبة إلى الساخطين على الحكم، وقد استقطبت هذه المراكز إليها جميع المعارضين.

وفي تلك الظروف عندما بدأ العباسيون تحركهم على الساحة استغلوا الشعور المعادي للأمويين لدى الناس، ولا سيما الإيرانيين، فبدؤوا دعوتهم بشعار ((الرضا من آل محمد ﷺ))[1].

ثم انطلقت الدعوة العباسية، التي كانت سرية في بدايتها من خراسان على يد شاب إيراني اسمه (أبو مسلم الخراساني)، مندوب الدعوة وممثل (إبراهيم الإمام) العباسي إلى هناك[2]، وبعد أن تعاظمت الدعوة شيئاً فشيئاً اختار أبو مسلم اللون الأسود، في الملبس والرايات، شعاراً للحركة الجديدة[3]. حتى عرف أنصاره، الذين يشكل الإيرانيون من القرى والنواحي جلهم، بأصحاب اللباس الأسود[4].

وعندما تسلم العباسيون السلطة ركبوا موجة الشعور المعادي للأمويين والمروانيين، وبدؤوا عملهم بدعوى الدفاع عن (أهل البيت) فمدوا يدهم بذكاء وواقعية لكل فرقة تمد يدها لهم- إذ كانت هناك أياد كثيرة ممدودة لمن يدعو إلى إسقاط الحكم الأموي ويدافع عن أهل البيت- بل حاولوا الاستفادة أيضاً من فئات أخرى مثل (الغلاة) و (الإباحية) و (المزدكية). لكن عندما تسنّم العباسيون السلطة ارتكزوا إلى الاستبداد، وتنكروا من أجل التفرد بالسلطة لتلك الفرق، بل وأوقعوا فيها التشريد والقتل، ولاسيما (آل علي) إذ أوقعوا فيهم القتل بعد أن لاحقوهم في كل مكان[5] . وعندما رست دعائم السلطة بجميع

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار صادر، ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م، ٣٨٠/٥.

(٢) المسعودي، مروج الذهب، ٢٣٩/٣. وانظر أيضاً الكامل لابن الأثير، ٣٥٦/٥.

(٣) المصدر نفسه، ٢٣٩/٣.

(٤) تاريخ الشعب الإيراني، مصدر سابق، ٤٥/٢.

(٥) تاريخ إيران بعد الإسلام، مصدر سابق، ص٣٨٩.

أبعادها في عصر (المنصور) كادوا لأبي مسلم ولفقوا له التهم وأوقعوا به عند الخليفة فقتل، وقطّع بكل وحشية[1]. وهكذا عادت (الغلبة) ثانية بوجه قبيح وقبضة دموية كابوساً يهدد عقول وحياة المسلمين.

وبعد مقتل أبي مسلم اتخذ أنصاره - وكل من رأى فيه ما يبرر مواجهة السلطة الحاكمة- من مقتله سبباً فثاروا مباشرة، وهددوا بجد بعض مواقع الخلافة.

فكانت ثورة السنباد (والظاهر أنه زراتشتي ومن أنصار أبي مسلم)، ومن ثم انتفاضة ابن المقفع التي استمرت ١٣ سنة، وهي أول من دق ناقوس الخطر، وحذر من خطر طغيان موج الدم الذي سفكه العباسيون على الطريق، وأول من مزّق جدار الخوف الذي كان يلف الخلافة[2]. وفي غضون ذلك أيضاً تحولت ثورة العلويين في طبرستان، التي امتدت ٢٠ عاماً إلى قوة مهيبة لا منازع لها في تلك المناطق، تحولت إلى حدث مهم ينذر العالم الإسلامي بمستقبل غير آمن؛ إذ كانت هذه الثورة حتى القضاء عليها على يد الأمير إسماعيل الساماني شوكة في عيون الاستبداد العباسي.

كما أن الإسماعيلية والقرامطة المتطرفين، الذين في مذهبهم شيء من آراء المزدكية والغنوصية، كانوا لأمد طويل يشكلون مصدر قلق كبير ليس لبغداد فقط وإنما لجميع العالم الإسلامي، بل إن الجماعة الأخيرة ثارت في المسجد الحرام أيضاً وأحدثت قتلاً واسعاً، فكانت حادثة مرة لازالت حية في ذاكرة التاريخ الإسلامي.

وقد نغص (خرمدينان) في أذربيجان و (رافع بن ليث) في خراسان جهاز الخلافة وهو في قمة قوته. وهذه الحوادث جميعها تدل على ضخامة التحديات التي كانت تواجه السلطة العباسية القائمة على السيف والقتل.

---

(١) مروج الذهب، مصدر سابق، ٢٩٢/٣.

(٢) تاريخ إيران بعد الإسلام، مصدر سابق، ص ٤٠٥-٤٠٩.

وقد فشلت جميع محاولات العباسيين لشرعنة سلطتهم في عيون الأمة الإسلامية من خلال قرنها بالخلافة الراشدة، وانتسابهم إلى نبي الله، وما بذلوه من أجل إسقاط الحكومة الأموية. بل إن أصحاب الرأي الذين كانوا يدعمون الخلافة ويتمنون طول أمدها قد أقرّوا، تلميحاً أو تصريحاً، بعدم كفاءة الخلفاء العباسيين، وإنما كانوا يتمنون ثبات واستقرار حكمهم خوفاً من العواقب الوخيمة التي يخشون أن تتفاقم ضد المسلمين. أو بعبارة أخرى أن الواقع كان وراء تخليهم عن أهدافهم.

كما فشلت براعة العباسيين هي الأخرى في الحد من أزمة الشرعية التي كان يعاني منها الأمويون. فبرغم ضعف التعصب العنصري لدى العباسيين وتسامحهم النسبي الكبير مع الأقوام غير العربية ممن تزايدت أعدادهم في وسط المجتمع الإسلامي، وكثرة الاضطرابات والتحديات التي رافقت الدولة التي استمرت خلافتها حتى هجوم المغول، إلا أن الذي أسقط الدولة هو تغلغل الأجانب غير المسلمين فيها. وما يؤكد أزمة شرعية الخلافة والتنافس الحاد على السلطة القائمة على القوة والسيف هو وجود ثلاث خلافات إسلامية في زمن واحد، هي الخلافة (العباسية) في العراق وإيران وما وراء النهر، (الفاطمية) في مصر والمغرب، (الأموية) في الأندلس.

وقد بلغت الخلافة العباسية في زمن هارون الرشيد قمة طغيانها، إذ انتشر في هذا العصر الفساد والدكتاتورية والفردية الملازمة للحكومة المستبدة برغم تصاعد الحركات الفكرية والعلمية في عهده وعهد ولده المأمون من بعده، مما أسهم كثيراً في تشييد أركان ما يعرف بالحضارة الإسلامية.

وأول من بدأ دعوة العباسيين هو إبراهيم الإمام بن محمد بن علي بن عبد الله، وكلا الأب والابن من ورثة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية.

قتل إبراهيم بأمر الحكم بن مروان آخر الخلفاء الأمويين في الشام، ولم يوفق للخلافة، إلا أن أخاه عبد الله الملقب بالسفاح تسنم الخلافة بعد انتصار الحركة

عام ١٣٢هـ[1]. وعندما جعل الشام والعراق ساحة للانتقام من بني أمية، خمدت كل مقاومة في خضم أمواج الدماء. وقد انقضى عهد السفاح بهذه الطريقة تقريباً حتى آل الحكم إلى أخيه أبي جعفر المنصور الذي أرسى دعائم الخلافة العباسية بالقوة والقسوة. في غضون ذلك بقيت خراسان، مركز الثورات المناهضة للأمويين، تحت قبضة أبي مسلم، لكن استبداد المنصور وشعوره بخطر قوة جاذبية أبي مسلم دفعاه إلى قتله، ثم القضاء على انتقاضه (السنباد)[2] و (الاستادسيس)[3] و (الراوندية)[4] و (محمد ذي النفس الزكية)[5] و (إبراهيم الطالبي)[6]، وضيق على أبناء علي (عليه السلام)، وقطع رؤوس الكثير منهم، فاستطاع بهذا الشكل توفير استتباب الأمن، ليتمكن خلفاؤه من العيش بسهولة ورفاه (وإن لم يهتم هو بذلك أو لم تتوافر له الفرصة المناسبة)[7].

وقد بنى المنصور بغداد، المدينة التي بدأ التخطيط لها في عام ١٤١هـ، وانتهى بناؤها عام ١٤٩هـ، وبلغ تقدير نفقاتها ١٨ مليون دينار[8].

إلا أن القوم تكالبوا على أكل تراث المنصور من حكومة قوية وخزينة مملوءة، فوضع الخليفة وأعوانه أيديهم على ثروات أسطورية، وبلغ التهور والترف والإسراف بالشهوة مديات قصية، وتحولت بغداد إلى مدينة أسطورية (ألف ليلة وليلة)[9] .

---

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير، مصدر سابق، ٤٠٨/٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨١
(٣) المصدر نفسه، ص٥٩١.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٢.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٩-٥٥٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ٥٦٠.
(٧) تاريخ إيران بعد الإسلام، مصدر سابق، ص ٤١٨.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤١٤-٤١٥. واعتبر ابن الأثير بناء بغداد في عام ١٤٥هـ، وقدّر نفقاتها بأربعة ملايين وثماني مئة وثلاثة وثلاثين درهماً. المصدر نفسه، خ/٥٥٧-٥٧٣.
(٩) تاريخ إيران بعد الإسلام، ص ٤٢١- ٤٢٢.

وكان البلد الإسلامي في بداية المرحلة الأولى من الخلافة العباسية، قد احتل من حيث سعة ورونق التجارة والصناعة، مكانة مرموقة، لكن الفقر والحرمان قد استشريا في مساحة واسعة من المجتمع في سباق مع الطبقة الاجتماعية الراقية، التي استأثرت بالثروات والإمكانيات. وهذا ما عمق أزمة شرعية النظام ووسع نطاق الثورات والانتفاضات المناوئة للحكومة. وكما قال مؤلف كتاب (تاريخ إيران بعد الإسلام): ((كان العامة يقضون حياتهم بين الفقر والغنى، والعمل والبطالة، بعيداً عن أجهزة الخلافة وبمعزل عن جدل أئمة المذاهب))(١) .

وغالباً ما أثار سخط الناس الخراج والضرائب التي كانت تدير دفة الخلافة العظيمة وتتحمل أعباء توسعها وإسرافها، وقد يتحول السخط أحياناً إلى مواجهات حادة. ولما كان منهج الاستبداد هو إغلاق سبل الحرية ومنع الناس من التعبير عن وجهات نظرهم وبيان مطالبهم، لذا يبقى المجتمع، بلا ريب، يترقب ظهور شرارة أو نزول لهيب إذا لم يحرق قصر الظلم فلا أقل من أنه يقضي على ساكنيه.

وفي خضم الجدل والصراعات والفساد والإسراف في الشهوات تشاءم جماعة واستاؤوا فزهدوا في الدنيا للفرار من الأوضاع الاجتماعية المتردية: ((والحقيقة أن هجوم الزهاد على المساجد والمقابر المهجورة والارتياض وسهر الليالي هو تمرد ضد الحياة التي لوثتها ذنوب المذنبين. وكان الزهاد بين حين وآخر يعبرون عن سخطهم بلسان حاد. ومن خصوصيات هذه المرحلة أيضاً انتشار الإلحاد والزندقة))(٢) .

وهذه الظاهرة قد تمخضت أيضاً عن الجدل الكلامي وتفشي الانحراف في الأجهزة، التي كانت تقبض على دنيا الناس وتدعي ولايتها على الدين، مما تسبب في سريان الشك بشرعية النظام الحاكم إلى الدين نفسه بعد أن كان

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٢٦.

الدين محوراً للخلافات الحادة، التي كانت تفضي أحياناً إلى صراعات دامية بين الفرق والمذاهب. كما كانت الحكومة ومعارضوها يتراشقان التهم باسم الدين أيضاً.

لقد بدأت الخلافات السياسية- الكلامية مباشرة بعد وفاة نبي الإسلام ﷺ ثم اتسعت، ليواجه المجتمع استفزازات نفسية وسياسية كبيرة. وفي غضون ذلك، عندما تحول الخوارج إلى مصدر قلق ومواجهات عنيفة ودموية، واستقل الشيعة عن الحكومة الرسمية، اعتزل المجتمع جماعة محبطة لم تحدد موقفها بعد، ليتجنبوا أطراف الفتنة التي أصابت كل شخص ومكان.

إن وحدة المجتمع الإسلامي الأول، الذي وحّدت قلوب أفراده قوة الإيمان والأمل بالمستقبل، قد تصدعت في ظل الاختلافات حول السلطة السياسية، ومن ثم حاول المتسلطون أن يستبدلوا بإيمان الناس المتزلزل القوة، فخانوا بذلك إسلام الناس المسلمين وإيمانهم.

إذ في بداية أي حركة ثورية يتعاظم وهج الإيمان الشفاف وتترسخ العقيدة بفعل التضحيات والشجاعة والصمود، ويكون لذلك الوهج نتائج غريبة، وهذه الغرابة والوهج قد تجسدا في حركة الأنبياء، وخاصة إبان تصاعد حركة الإسلام الأول، فكانتا سبباً لتحولات عظيمة لم تقتصر على المجتمع الجاهلي العربي، وإنما طالت أنحاء المعمورة آنذاك، ولكن:

أولاً: غالباً ما تكون التطلعات والآمال متناسبة مع الإمكانيات والواقع، ولا يكون لها وجود عادة خارج ذهن ووجدان الإنسان، لأن كثيراً منها لا يتحول إلى عقيدة، حتى في أذهان الحالمين بها، ما لم يتضح الموقف العقيدي والسلوكي منها. لذا غالباً ما يفاجأ الإنسان ويضطرب عندما يواجه هذه الحقيقة.

ثانياً: إن الانحراف والاستغلال المتعسف للفكر السيئ، الذي يستمد قوته من الدين، قد شوها طهارة إيمان الرواد الأوائل.

ثالثاً: إن الاختلاف في فهم الدين أمر طبيعي، خاصة في ظل غياب الأشخاص المميزين؛ ممن قبل الجميع إمامتهم ومرجعيتهم من أعماق قلوبهم، واعتبروا أقوالهم وسلوكهم فصل الخطاب في فض النزاعات. فمن جهة هناك الشكوك التي تطرأ على قلوب المؤمنين، ومن جهة أخرى، فإن أكثر من يعانون ضيق الأفق والتكبر لا يقبلون إلا آراءهم وفهمهم. إلا أن هذه الاختلافات الطبيعية كثيراً ما تحولت إلى مواجهات دموية عنيفة، أضرت بإيمان الناس العاديين، ممن يرون فهمهم وتصورهم الأول عن الدين حقيقة نهائية وخالدة، لا تقبل التبديل والتغيير.

رابعاً: إذا صار الدين ركيزة السلطة السياسية، وأصبح محوراً لأهل الدنيا، و اتسعت هذه السلطة وتجاوزت دائرة ثقافة وفهم أتباعها الأوائل، فإنها ستواجه ديانات وثقافات جديدة، وتدخل عالماً جديداً تواجه فيه أقواماً وشعوباً لها عقائد وثقافات أُخرى، إلا أن كثيراً من هذه الأقوام الجديدة، أو على الأقل بعض النخب المؤثرة في حياة وقلوب الناس الذين وقعوا تحت سلطة الدين الجديد، سينبرون عن وعي أو لا وعي، لمواجهة الدين الجديد والدفاع عن دينهم وثقافتهم. وهذا الأمر سيسبب اضطرابات جديدة على المستوى الفكري والعاطفي للمجتمع الجديد المتناقض. ثم إن المؤمنين بالدين المنتصر أنفسهم سيعتقدون أيضاً أنهم لا يستطيعون اعتماداً على الإيمان العاطفي ومن دون الاعتماد على العقل الدفاع عن الدين الجديد في موقعه الجديد.

هذه نماذج تبين كيف تنفصل الأمة والشعب من أبناء المرحلة الأولى مستقبلاً عن المراحل الحياتية اللاحقة. والأمة الإسلامية قد واجهت مرغمة في مسيرتها هذا الوضع، ولا سيما المسلمون الذين أسسوا النظام السياسي الجديد وركائز السلطة الحديثة، إذ باتساع أفق السلطة وتعقيد العلاقات الاجتماعية بين الشعوب، ممن لهم عادات وتقاليد مختلفة، فرض على الدين الجديد أن يحدد على عجل موقفه تجاه أتباعه، وأيضاً تجاه فئات الناس الذين عملوا للدين الجديد

والسلطة المنبثقة عنه، كي تظهر آثار تلألئه السابق على مستوى الفكر والشعور بوصفه ديناً أكثر عدلاً ورسوخاً، وأيضاً يقدم عملياً إجابات أفضل على أسئلة وحاجات الناس، ويسوي الأزمات الحياتية في المجتمع، الناجمة عن التنوع القومي والعنصري والثقافي، وكل هذا ممكن للدين الجديد والسلطة السياسية المنتسبة إليه.

في غضون ذلك من الطبيعي أن تنعقد نطفة علم الكلام ليجيب على الحاجات الفكرية والأسئلة المتجددة حول أحقية الدين الإسلامي. ثم إن الحاجة إلى تحديد وظائف أفراد المجتمع وتحديد نمط العلاقة بين السلطة والشعب أخذت تزداد باتساع المجتمع وتعقد علاقاته، فأوجدت هذه الحاجة حركة باتجاه تدوين (الفقه السياسي) وجمع وتنظيم أحكام هذا الباب وإدراجها ضمن الفقه العام، فتبلورت بشكل أكثر مبادئ وأسس للعلاقات والمعاملات.

وعندما يكون الدين أساساً للعقيدة والعمل في المجتمع، فلا أحد يضمن استقرار الأمن وتنظيم المجتمع سوى (الشريعة). وعندما تقوم السلطة السياسية على (الشرع) فلا يستطيع حتى من يعرف بـ (أمير المؤمنين) أن يختار، في حالة سيادة الإيمان الديني، طريقاً وأسلوباً يتعارض مع نص وروح عقيدة المؤمنين، وإن لم يكن مؤمناً بالدين، لأن مصلحته تقتضي الدفاع عن النظام الذي له رائحة وظاهر ديني. وهنا ستمثل الشريعة ظاهر الحياة الدينية ويتولى الفقه بيان حدود وضوابط الشريعة.

و (الفقه) ظاهرة تطورت وتكاملت على مر الزمان من خلال الشعور بالحاجة إليه، وقد تحقق ذلك فعلاً، برغم أن الفقه السياسي بشكل خاص لم يدوّن إلا في عصر ازدهار الحضارة الإسلامية. وأما علم الشريعة فطالما احتل المرتبة الأولى من بين العلوم والمعارف الإسلامية، وإنما حظيت العلوم الأخرى مثل علم الحديث والتاريخ والأدب بالاهتمام باعتبارها مقدمة أو من لوازم الفقه وعلم الشريعة. ومن ثم برزت على صعيد الفكر والحضارة الإسلامية ظاهرة ما يعرف باسم (علم الكلام).

والظاهرة الأخرى التي فرضت نفسها مبكراً على حياة المسلمين إلى جانب الفقه والكلام هي (التصوف)، إلا أن التصوف لا تطيقه كل نفس إنسانية برغم أنه نوع من تعلق النفس بالمعنويات، ولكن عندما نشبت الثورات السياسية والاجتماعية وتعمقت النزاعات الكلامية والمذهبية توافرت فضاءات ساعدت على نمو تصوف لا يخلو من التطرف. والحقيقة أن التصوف في العالم الإسلامي كان يعبر عن ردة فعل النفوس المضطهدة ضد الجور، ولا سيما جور وظلم الحكومات المستبدة الغالبة، لذا نما التصوف واستمر حركة راسخة ومؤثرة في وسط المجتمع الإسلامي، حتى تأثرت به الفلسفة إضافة إلى الدين. وكان التصوف في بداياته مقتصراً في الغالب على البعد العملي والسلوكي، لكن بمرور الزمان تجلي بعده النظري أيضاً، وقد تصدى النابغون مثل ابن عربي لبلورته ونشره جنباً إلى جنب الفلسفة، إلا أن الأقوى والأكثر تأثيراً من ذلك أنه تحول بمرور الزمن إلى تيار، ثم امتزج العرفان والفلسفة والكلام في (الحكمة المتعالية) لصدر المتألهين، فتكوّن مزيج جذابٌ ومذهلٌ. وبهذا الشكل اكتملت في مدرسة ملا صدرا معارف ما وراء الطبيعة التي أنتجتها الحضارة الإسلامية أو التي رافقتها.

وكان ينبغي أن تبقى جذور الاتجاهات العرفانية والصوفية ضاربة في عمق الروح المحلقة عالياً التي لا حدود لإنسانيتها، إلا أن انتشارها وتمددها قد تأثرا بالأوضاع والظروف الاجتماعية والسياسية الخاصة ويبدو أن السياسات الاستبدادية على صعيد الحضارة الإسلامية، التي حكمت الأمة والمجتمع الإسلاميين باسم الإسلام، كانت أهم الأسباب المؤثرة في ظهور هذه الأوضاع والظروف.

ويعود الزهد، الذي يمثل جوهر التصوف، بنحو ما إلى صدر الإسلام، إلا أنه اشتهر مع الحسن البصري (المتوفّى في عام ١١٠هـ) باعتباره- تقريباً- من أوائل الشخصيات العظيمة التي اتصفت بالزهد، وقد عاش في أكثر مراحل التاريخ

الإسلامي حساسية، المرحلة التي اتسمت بتصاعد الثورات وازدياد الصراع على الخلافة، والقمع العنيف لشيعة الإمام عليّ (عليه السلام) من قبل الأمويين وظهور وتفاقم المواجهات السياسية- الكلامية بين الفرق الكلامية[١]. وفي هذه الفترة ذاتها ظهرت أشهر الحركات الكلامية على يد واصل بن عطاء، أحد تلامذة الحسن البصري.

وبعد ما يقرب من نصف قرن كان الحسن البصري ورابعة العدوية، أكبر النساء الصوفيات في تاريخ الإسلام (المتوفاة في سنة ١٨٥هـ) في البصرة من دعاة هذه الأهداف التي اعتبرها الحسن البصري الدعوة الحقيقية للتصوف[٢]. وكان معروف البصري (المتوفى في ١٩٩هـ) من أبرز الصوفيين الأوائل في بغداد[٣]. وعندما أسس المأمون بيت الحكمة في ٢١٥هـ لتنمية حركة الترجمة الناشئة للفلسفة الإسلامية كانت حركة التصوف في عنفوان شبابها، وقد طوت مراحل كمالها على يد المشاهير من أمثال بايزيد البسطامي (المتوفى عام ٢٦٠هـ) والحسين بن منصور الحلاج (المتوفى في عام ٣٠٩هـ). وقد بلغ الجانب النظري من التصوف في القرن السادس قمته في آراء ابن عربي العظيمة، الذي يعد من المشاهير، وإن لم يكن إماماً ومراداً لجميع العارفين والمتصوفين بعده فلا أقل من أنه كان لدى الجميع صاحب تراث عميق لا يطاله الشك. من هنا كان للتصوف لفترة بعد أبي نصر الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري أصداء واسعة ومكانة قوية، وظل بعد ظهور الفلسفة الإسلامية يستهوي الآخرين، وقد ترك بصماته على الصعيد الفكري والواقع السياسي في العالم الإسلامي.

وقبل أن نستغرق أكثر في بيان التيارات الثلاثة، التصوف، والتشرع، والفلسفة، وتأثيراتها على عقول وحياة المسلمين يجب أن نبين ظاهرة أخرى،

---

(١) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، (الترجمة الفارسية)، ص ٢٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

وهي الواقع السياسي والمسألة السياسية في العالم الإسلامي في ظل التأثيرات الخارجية، أي نفوذ الإيرانيين في جهاز الخلافة العباسية.

ولا شك أن تأثر جهاز الخلافة بسنة من سنن الملوك والحكام الذين قهرهم المسلمون، يعود إلى ما قبل هذه المرحلة إذ ((كان يهم الخلفاء الأمويين الاطلاع على حكايات وأساطير الشعوب الأخرى، بما فيها القصص الإيرانية القديمة، حتى صارت الحضارة والثقافة الإيرانية والبيزنطية بالنسبة إليهم- إلى حد ما- ينبوعاً للتقليد والاقتباس))[1] لكن عندما استقرت خلافة الحكومة العباسية احتل العنصر الإيراني موقعاً متميزاً في بلاط الخلافة، وترك آثاراً واضحة وراسخة في تاريخ وسياسة ومدنية المجتمع الإسلامي.

فقد بلغت الدولة العباسية في عهد هارون (١٧٠- ١٩٣هـ) قمة القوة والعظمة، وفي هذه المرحلة بالذات أسند إلى (البرامكة) منصب وزارة الخلافة، فحظي تراث ومآثر الشعوب والحضارات الأخرى، خاصة التراث الثقافي والأدبي والسياسي الإيراني، باهتمام خاص، وبرغم أن إعصار الغلبة ومطامع الطامعين والحاسدين المنافسين وغضب وخوف الخليفة قد قضى على حياة البرامكة المفعمة بالإسراف والغطرسة بشكل مؤلم ومفجع، حتى صار من بقي منهم محتقراً ذليلاً، لكن ليس من السهولة إزالة تأثيراتهم الكبيرة على السياسة، خاصة أبناء سهل الذين احتلوا مكانة أجدادهم في بلاط الخلافة، وسلكوا طريقاً كان البرامكة قد عبّدوه لهم.

وربما كان كبار هاتين الأسرتين يشعرون في أعماقهم بإيرانيتهم أكثر من كونهم مسلمين، وبتعبير مؤلف كتاب(تاريخ إيران بعد الإسلام):

((كانوا يشعرون أنهم ورثة بزرجمهر وجاماسب إلى حد أنهم اهتموا بترجمة التراث الإيراني مثل: (خداي نامه)، كليلة ودمنة (الذي كان مترجماًمن قبل إلى

(١) تاريخ الشعب الإيراني، مصدر سابق، ص ٥٦.

اللغة البهلوية) والكتب البهلوية الأخرى))[١] . وأشاعوا في بلاط الخلافة عادات وتقاليد بلاطات الملوك الساسانيين، وهي عادات انتشرت أكثر في عصر المأمون، الذي يعد نفسه مديناً للإيرانيين، وقد حث الناس، بسبب حبه للعلم، على طلب العلم والاستفادة من تجارب الآخرين. وقد ازدهرت الترجمة في هذا العصر فكان (بيت الحكمة) للمأمون مركزاً ناشطاً، إذ قام بترجمة ونشر تراث يمثل حصيلة تجارب شعوب وحضارات أخرى، كانت الحضارة الجديدة تشعر بالحاجة إليها، ولا سيما أن الدين الجديد قد حث على السير في الآفاق والأنفس والتفكير والتفكر، كما حث النبي الأكرم ﷺ على طلب العلم، من أي شخص وفي أي مكان.

وكان الاتجاه السائد في هذه الحركة الثقافية يتجه نحو العلوم الطبيعية، ولا سيما الطب، لكن المؤلفات العلمية والفكرية الأخرى مثل المنطق، والفلسفة، والأخلاق والسياسة استقطبت الأنظار إليها بعد أن تركزت النهضة.

وكانت الدولة التي أسسها العباسيون تختلف بشكل كامل عما كانت عليه في العصر الأموي، فقد أسس العباسيون خلافاً للأمويين ذوي الميول القومية، دولة يتمتع فيها غير العربي بمزايا العربي نفسها، فكان هذا التوجه أكثر من التعصب الأموي انسجاماً مع تعاليم الإسلام. إضافة إلى ذلك فإن التوسع الإسلامي بلغ حداً لا يمكن صيانته بالمحافظة على التفوق العربي. من هنا كانت الدولة العباسية أكثر بقاء، وكانت مستقرة إلى حد ما حتى داهمتها الضربات الخارجية (المغول)[٢] .

((...وفي الحقيقة، إن السلالة العباسية قد تأسست بمنهج الدولة الساسانية القائم على مراعاة الموازين بين الأفراد والشعوب المختلفة التابعة للإمبراطورية...))[٣] .

(١) تاريخ إيران بعد الإسلام، مصدر سابق، ص ٤١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٣) المصدر نفسه.

والحقيقة أن العباسيين أسسوا نموذجهم بالارتكاز إلى نموذج استبدادي أكثر تعقيداً وتطوراً، إذ اقتدوا بالنظام الملكي الإيراني القديم، ولا سيما آخر حلقاته، أي الملكية الساسانية، إلى حد اتخذ الخلفاء ما تبقى من تراث العهد الساساني، وربما ما قبله، أساساً لتنظيم قوانين البلاد، بعد أن تشبّع القلم الإيراني، الذي دوّن به المسلمون نظمهم، ببهارج ولون ورائحة الإسلام بشكل كبير، وبعد أن طعّمت المناهج العملية للملوك الساسانيين بالآيات والروايات وأحياناً القصص الإسلامية.

ثم سادت الروح الإيرانية إن لم يكن الإيرانيون أنفسهم في السلوك والعلاقات، منذ عصر المتوكل العباسي وما بعده. ولا سيما الحكومة في إيران التي هي من الناحية العملية تحت سيطرة الإيرانيين، وإن كانت من الناحية الرسمية تابعة إلى الخليفة، وأحياناً في بعض المراحل تستقل بشكل علني عن الخليفة في بغداد، وقد تدعي الخلافة أيضاً كما فعل (يعقوب بن ليث) حتى إذا جاء البويهيون أصبحت الخلافة لعشرات السنين ألعوبة صغيرة بأياديهم القوية. وأما عن مدى تأثر نظام الخلافة، خاصة في زمان المأمون وما بعده بالقوانين والمبادئ السياسية والأخلاقية الإيرانية، فإن القصة التي يحكيها كتاب(الحكمة الخالدة) تتضمن نقاطاً مفيدة لابأس بذكرها.

فقد ذكر أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه في أول كتابه القيّم الذي حققه ونشره عبد الرحمن بدوي تحت عنوان (الحكمة الخالدة):

((إني كنت قرأت في الحداثة كتاباً لأبي عثمان الجاحظ يعرف (باستطالة الفهم) يذكر فيه كتاباً يعرف (جاويذان خرذ) ويحكي كلمات يسيرة فيه، ثم يعظمه تعظيماً يخرج فيه عن العادة في تعظيم مثله. فحرصت على طلبه في البلدان التي جلت فيها حتى وجدته بفارس عند موبذان موبذ، فلما نظرت فيه وجدت له أشكالاً ونظائر كثيرة من حكم الفرس والهند والعرب والروم، وإن كان هذا الكتاب أقدمها وأسبقها بالزمان فإنه وصية (أو شهنج) لولده والملوك

من خلفه، وهذا الملك كان بعيد الطوفان، وليس يوجد لمن كان قبله سيرة ولا أدب يستفاد.فرأيت أن أنسخ هذه الوصية على جهتها، ثم ألحق بها جميع ما التقطته من وصايا وآداب الأمم الأربع، أعني: الفرس والهند والعرب والروم ليرتاض بها الأحداث ويتذكر بها العلماء ما تقدم لهم من الحكم والعلوم، والتمست بذلك تقويم نفسي ومن يتقوم به بعدي. وغرضي الأقصى فيه الأجر والمثوبة من الله- عز وجل- وهو ولي الخيرات، والمثيب على الحسنات، ولا قوة إلا بالله))(١).

وبعد عدة صفحات خصصها ابن مسكويه لوصايا أوشنج ((هوشنك)) نقل عن أبي عثمان الجاحظ: قال أبو عثمان الجاحظ: قال الحسن بن سهل أخوذي الرياستين الفضل بن سهل:

((فهذا ما تهيأ لنا ترجمته من الأوراق أخذناها من كتاب(جاويذان خرذ) على أنا أسقطنا الكثير منها، لانقطاع آخر الكلام عن أوله، لأن ذوبان لم تسمح نفسه بدفع الأوراق إلينا على الولاء والنظم والتأليف، وتركنا سائرها، إذ لم يكن لنا مطمع فيها. ومن لم يتعظ بالقليل لم ينفعه الكثير، وفيما أوردناه غنى وكفاية، وبلاغ لمن أراد الانتفاع به، والحمد لله وحده))(٢) .

وأما قصة كتاب (الحكمة الخالدة) برواية ابن مسكويه فهي:

حكى أبو عثمان الجاحظ خبر هذا الكتاب في كتابه المسمى (استطالة الفهم) فقال: حدثني الواقدي قال: قال لي الفضل بن سهل: لما دعي للمأمون في كورخراسان بالخلافة جاءتنا هدايا الملوك، ووجه ملك كابلستان بشيخ يقال له: ذوبان، وكتب يذكر أنه وجهه بهدية ليس في الأرض أسنى ولا أرفع ولا أنبل ولا أفخر منها. فعجب المأمون وقال: سل الشيخ ما معه من الهدايا؟ فسألته فقال: ما معي شيء أكثر من علمي. فقال: أي شيء علمك؟

(١) بدوي، عبد الرحمن، الحكمة الخالدة، منشورات جامعة طهران، ١٩٧٩م، ص ٥-٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

فقال: تدبير ورأي ودلالة. فأمر المأمون بإنزاله وإكرامه وكتمان أمره. فلما أجمع على التوجه إلى العراق لقتال أخيه محمد، دعا بذوبان فقال: ما ترى في التوجه إلى العراق لقتال محمد؟ فقال: رأي مصيب، وملك قريب، يناله أريب.

فلما ورد كتاب فتح العراق عليه، دعا بذوبان وأكرمه وأمر له بمئة ألف درهم، فلم يقبلها وقال: أيها الملك إن الملك لم يوجهني إليك لأنقصك، فلا تجعل ردي نعمتك تسخطاً، فإني لست أردها عن استصغار لقدرها وسوف أقبل منك ما يفي بهذا المال ويزيد، وكتاب يوجد بالعراق فيه مكارم الأخلاق وعلوم الآفاق من كتب عظيم الفرس، يوجد في الخزائن تحت الإيوان بالمدائن.

فلما قدم المأمون بغداد واستقرت به دار ملكه اقتضاه ذوبان حاجته. فأمر بأن يكتب الصفة ويذكر الموضع فكتبه ذوبان وعين الموضع وقال: إذا بلغت الحجر، ووصلت إلى الساحة، فاقلعها تجد الحاجة، ولا تعرض لغيرها فيلزمك غبّ ضيرها. فوجه المأمون في ذلك رجلاً حصيفاً فوجد هناك صندوقاً صغيراً من زجاج أسود، وعليه قفل منه فحمله ورد الحفرة إلى حالها.

قال: فحدثني الحسن بن سهل قال: إني عند المأمون إذ أدخل ذلك الصندوق. فجعل يعجب منه. ثم دعا بذوبان فقال: هذه بغيتك؟ قال: نعم. قال: خذها وانصرف، لا تظن أن الرغبة فيما لعله يوجد فيه تحملنا على مسألتك فتحه بين أيدينا. فقال: كلا، أيها الملك، لست ممن تنقض رغبته ذمام عهده. ثم فتح القفل وأدخل يده وأخرج خرقة من الديباج ونثرها فسقط منها أوراق، فعدها فإذا هي مئة ورقة، ثم نفض الصندوق فلم يكن فيه سوى الأوراق، فرد الأوراق إلى الخرقة وحملها ونهض ثم قال: أيها الملك، هذا الصندوق يصلح لخبيئات خزانتك. فأمر به فرفع.

قال الحسن بن سهل: فقال: يرى أمير المؤمنين أن أسأله ما في الكتاب؟ فقال: يا حسن، أفرّ من اللوم، ثم أرجع إليه؟

فلما خرج صرت إليه في منزله فسألته عنه فقال: هذا كتاب (جاويذان خرذ) أخرجه كنجور وزير ملك إيرانشهر من الحكمة القديمة. فقلت: أعطني ورقة منه أنظر فيها، فأعطاني، فأجلت فيها نظري، وأحضرت لها ذهني فلم أزدد مما فيها إلا بعداً. فدعوت بالخضر بن علي، وذلك في صدر النهار، فلم ينتصف حتى فرغ من قراءتها بينه وبين نفسه. ثم أخذ يفسرها وأنا أكتب. ثم رددت الورقة وأخذت منها أخرى، والخضر عندي. فجعل يقرأ وأنا أكتب حتى أخذت منه نحواً من ثلاثين ورقة وانصرفت في ذلك اليوم. ثم دخلت يوماً عليه فقلت: يا ذوبان، هل يكون في الدنيا أحسن من هذا العلم؟ فقال لولا أن العلم مضنون به، وهو سبيل الدنيا والآخرة، لرأيت أن أدفعه إليك بتمامه. ولكن لا سبيل أكثر مما أخذت. ولم تكن الأوراق التي أخذتها على التأليف، لأنها تتضمن أموراً لا يمكن إخراجها.

فحدثني الحسن بن سهل فقال: قال لي المأمون يوماً: أي كتب العرب أنبل وأفضل؟ فجعلت أعدد كتب المغازي والتواريخ حتى ذكرت تفسير القرآن، فقال: كلام الله تعالى لا يشبهه شيء. ثم قال: أي كتب العجم أشرف؟ فذكرت كثيراً منها، ثم قلت: كتاب (جاويذان خرذ) يا أمير المؤمنين.

فدعا بفهرس كتبه، وجعل يقلبه، فلم ير لهذا الكتاب أثراً ولا ذكراً. فقال: كيف يسقط ذكر هذا الكتاب عن الفهرست؟ فقلت: يا أمير المؤمنين، هذا هو كتاب ذوبان وقد كتبت بعضه قال: فأتني به الساعة. فوجهت في حمله، فوافاه الرسول وقد نهض للصلاة. فلما رآه مقبلاً والكتاب معي انحرف عن القبلة وأخذ يقرأ الكتاب. فكلما فرغ من فصل قال: لا إله إلا الله، فلما طال ذلك قلت: يا أمير المؤمنين، الصلاة تفوت، وهذا لا يفوت. فقال: صدقت، ولكني أخاف السهو في صلاتي لاشتغال قلبي به. ثم صلى وعاود قراءته، ثم قال: أين تمامه؟ قلت: لم يدفعه لي ذوبان. فقال: لولا أن العهد حبل طرفه بيد الله وطرفه

بيدي لأخذته منه، فهذا والله الحكمة، لا ما نحن فيه من ليّ ألسنتنا في فجوات أشداقنا))(١).

هذه القصة، بشكل عام، تبين تمسك الخلافة بطرق وأساليب الملوك الإيرانيين واتباعهم لمنهج طبّقه لعدة قرون الملوك الإيرانيون المتسلطون. وأيضاً هي نموذج من نماذج الاهتمام بترجمة ونشر تراث الشعوب غير العربية، ولا سيما الإيرانيين في مجال القضايا الحكومية.

وعلى كل حال، فقد بذلت في عهد المأمون جهود كبيرة لتوسيع رقعة العلم والتراث الفكري والثقافي للشعوب والأمم الأخرى، وعودة علوم الأوائل إلى العالم الإسلامي، وفي الحقيقة أن عصره عصر انتشار العلوم، وخاصة العلوم الإيرانية واليونانية. لكن النقطة الجديرة بالالتفات، أن الآفات والانحرافات قد طالت الحركة الفكرية برغم عناية الجميع بها.

وكان المأمون يميل إلى مذهب الاعتزال، وهو مذهب يقف إلى جانب العقل وأحكامه، ولا ينسجم مع ضيق أفق وسطحية طيف واسع من أهل الحديث والمقدسين، ممن يضفون القداسة على فهمهم باعتباره يمثل الإسلام والدين بعينهما، ويرفضون الرأي الآخر. إلا أن المأمون بحكم (غلبته) وتأييده لعقلانية المعتزلة كان يسلك مع المعارضين لمذهبهم سلوكاً بعيداً عن العقل ويتصف بالتعصب الأعمى، ويؤكد ذلك أزمة (المحنة) التي تشكلت في زمانه، وهي نمط خاص من نظام تفتيش العقائد.

و(المحنة) حكم أصدره المأمون عام ٢١٨هـ، فرض بموجبه على الفقهاء والقضاة ورواة الحديث تدريس مسألة (خلق القرآن) وخلال تنفيذ الحكم تعرض للضغط عشرات العلماء المشهورين من الوجهاء بين المسلمين، ومورس العنف مع من لم يتفق في المسائل التي منها مسألة (خلق القرآن) مع المعتزلة

(١) المصدر نفسه، ص ١٩-٢٢. وانظر: جاويذان خرذ مسكويه رازي، ترجمة: شرف الدين عثمان بن محمد القزويني، تحقيق: محمد تقي دانش بجوه، منشورات جامعة طهران، ١٩٨٠م ص ٢٠-٢٢.

(المذهب الذي اختاره الخليفة العباسي)، فانجر ذلك إلى تفتيش عقائد المعارضين بغية الالتزام برأي الخليفة. وحينها كم حكم على شخص أو حرم من تولي المناصب الحكومية بجرم الإفتاء؟[١].

وبعد المأمون التزم أخوه المعتصم وولده الواثق بمنهج أبيه وعمه في تنفيذ حكم المحنة. فضرب المعتصم الفقيه والمحدث المعروف أحمد بن حنبل لاتهامه بعدم الاعتقاد بخلق القرآن، حتى فقد وعيه وأودع السجن[٢] كما ألقى ولده الواثق القبض على أحمد بن نصر بن مالك الخزاعي، لأنه انتقد الخليفة وقوله بخلق القرآن، ثم تولى قتله بيده بطريقة مفجعة أمام جمع من الشخصيات، وعرّض أتباعه للملاحقة والتعذيب[٣].

وكان التعصب وعدم التعقل وراء نشوء هذا النمط من الأزمات، وهما السبب الأهم في ظهور الاتجاهات المتطرفة الرافضة للعقل في العالم الإسلامي، تلك الاتجاهات التي حجمت الفكر وعرقلت تطوره، وحالت دون استتباب حكم العقل في المجتمع الإسلامي.

ولم تنطفئ بسهولة نار السجالات الكلامية التي تأججت في القرنين الإسلاميين الأولين. إلا أن العقل حظي باهتمام التيارات الفكرية التي أسست لظهور الفلسفة الإسلامية، ولا سيما الآراء الفلسفية وسط الأقليات الشيعية، الأعم من الإمامية والإسماعيلية، فاتقد مصباح الحكمة وسط الأعاصير الفكرية والسياسية المرعبة. لكن ما أكثر ما زلت قدم التيارات الفلسفية وخرجت عن حد الاعتدال، وأصبحت الفلسفة غاية لتبرير الأهداف السياسية، حتى فقدت أصالتها وتسببت في حدوث اضطرابات فكرية واسعة.

ومهما يكن، فإن التيار الفكري الذي تشكل في بداية العصر العباسي، ليبلغ القمة في عصر المأمون، أسهم في انتشار الأفكار والعلوم المختلفة. ومما يؤكد

---

(١) الكامل في التاريخ لابن الأثير، مصدر سابق، ٤٢٣/٥ وما بعدها.

(٢) المصدر نفسه، ٢٠/٦- ٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ٤٤٥/٥.

انتشار العلوم والاهتمام بالعلم (بيت الحكمة) ومكتبته الفاخرة وعودة التراث الإيراني والهندي واليوناني في فروعه المختلفة إلى التراث العربي، وإيجاد المراصد وتأليف الزيجات الجديدة، وتصحيح الزيجات القديمة، فكل ذلك يعكس الاستقرار الحضاري الذي أثر في مستقبل التاريخ البشري كثيراً.

وبرغم أن (بيت الحكمة) ومكتبته لم يحافظا على حيويتهما بعد المأمون، خاصة إبان عنف المتوكل، إلا أن ما أنجز في عصره قد انتشر في جميع آفاق العالم الإسلامي، بعد أن وفرت الأسرتان الشهيرتان، السامانيون وآل بويه، عناصر الازدهار لكثير من الأفكار مما أسهم في تطوير العلوم في العالم الإسلامي، وشيدت حضارة بقيت شامخة لعدة قرون، كما كان لها برغم المواجهات الدامية والصراع على السلطة، نتائج كبيرة انعكست على الإنسان والتاريخ. إلا أن الخلافة العباسية سقطت بعد عصر من القوة القائمة على القهر، في منحدر الانحطاط، حتى أنهت ضربات المغول المدمرة بعد عدة قرون ما تبقى من ظاهر الخلافة وطمست اسمها.

وكان انحسار سلطة الحكومة المركزية أمراً طبيعياً في ظل اتساع رقعة العالم الإسلامي وصعوبة الاتصالات آنذاك، إذ ظهرت في أطراف العالم الإسلامي قوى شكل بعضها تحدياً لمركز الخلافة، والبعض الآخر ظل تابعاً للخليفة من الناحية الشكلية، بينما كان يتمتع عملياً على صعيد الحكم بصلاحيات واستقلال كبيرين، واقتصر ارتباطه بالخليفة على ذكر اسمه في الخطب ونقشه على المسكوكات، أو إرسال قسم من موارده إلى الخزينة المركزية.

فكان الطاهريون أول أسرة إيرانية عمدت في زمان المأمون إلى تأسيس حكومة محلية قوية في خراسان. ثم ازداد عدد الحكومات المستقلة نسبياً بعد أن اتضح عجز الخلافة وضعفها المتصاعد، فتأثر المستقبل السياسي للمسلمين من جراء الصراعات التي نشبت بينها على السلطة.

وعندما سقطت حكومة الطاهريين على يد الصفارين، شكلت دولة الصفارين المتسرعة خطراً هدد مستقبل الخلافة بشكل جدي. كما أن استقرار كيان قوي في ما وراء النهر قد أثر هو الآخر لا على الجغرافية السياسية فحسب وإنما طال الساحة الثقافية للعالم الإسلامي.

وبرغم أن الساسانيين كانوا من أتباع المذهب السني إلا أنهم كانوا يهتمون ويفتخرون بإيرانيتهم، إذ أحييت في عصرهم اللغة الدرية، وأصبحت بخارى مركزاً لانبعاث أدبي وعلمي جديدين، وصار من الممكن في ظل توسع روافدهم ظهور مذاهب وديانات أخرى، كما صنفت في عهدهم كتب كثيرة.

وكانت نشأة البيروني وأبي علي ابن سينا في أجواء العصر الساماني[1]، وإن كان الثاني قد تألق في ظل البويهيين.

وتوافر الإسماعيليون أيضاً، في ظل تسامح وسعة صدر آل سامان، على فرصة مناسبة وظفت للدعوة إلى مذهبهم بشكل سري في مناطق نفوذ آل سامان، الممتدة من الري إلى ما وراء النهر، وكحد أدنى انتشرت الدعوة في وسط الخواص[2]، وسنحت الفرصة في مناطق نفوذ السامانيين كذلك لنشر كتب أصحاب الصفاء برغم أن مواجهة آل سامان للثورات الشيعية والعلوية، وخاصة علويي طبرستان، كانت حدثاً مهماً في تاريخ هذه الأسرة.

وينبغي لنا أن نشير على صعيدي السياسة والثقافة في العالم الإسلامي إلى أسرة أخرى ليست من آل سامان، وهي الأسرة التي حظي في ظل حكومتها، نوعاًما، ولأسباب مختلفة، العلم والثقافة والفكر بالاحترام، أي مرحلة الازدهار العلمي في العالم الإسلامي التي حكمتها (الأسرة البويهية).

قام آل بويه من الديلم، أحد مراكز الحركات الشيعية والحركات المناهضة للأمويين ومن ثم العباسيين. وقد استولى آل بويه في أول الأمر على أصفهان

(١) تاريخ الشعب الإيراني، مصدر سابق، ص ٢٧٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

والأهواز والري والجبال، ومن ثم قدم أحمد بن بويه، حاكم الأهواز، إلى بغداد فقبل الخليفة المستكفي، الذي رأى في هذا الحدث خلاصه من أمراء الترك، بيعته بهدوء، ومنحه لقب (معز الدولة)[١]، ولقب أخاه الأكبر أبا الحسن علي بن بويه، أمير أمراء الأسرة وكبيرها بلا منازع، لقب (عماد الدولة)، كما لقب أخوهم الآخر الحسن بن بويه لقب ركن الدولة. وبهذا الشكل أشرقت بقوة شمس طالع الأُسرة البويهية.

وكان عضد الدولة (فناخسرو) الملقب بملك الملوك أكثر آل بويه جاذبية، وكان كالسلطان محمود الغزنوي، على رأس جبابرة عصره[٢]. لكن برغم الجبروت الذي لا تخلو منه أي سلطة غالبة، ازدهرت في عصره، وبشكل عام في عصر آل بويه، المعرفة والعلم، ولا سيما العلوم العقلية والفلسفية، وأصبحت حواضر السلطة البويهية مثل همدان وأصفهان والري والجبال مراكز لنشر العلم والفلسفة.

وكان السبب في ازدهار العلم وانتشاره وسط الحضارة الإسلامية في هذا العصر هو وجود الوزراء العلماء في بلاط الملوك مثل أبي محمد ابن المهلب، وأبي الفضل ابن العميد، والصاحب بن عباد، ووفرة المكتبات والمدارس وتشجيع العلماء، وتهيئة لوازم البحث والتحقيق، ودعم أصحاب الرأي.

وفي عصر سلطة الملوك الديالمة وفي ظل حمايتهم أحس التشيع بالأمن، فاستغل الشيعة هذا الظرف أكثر لتثبيت أسسهم الفكرية والاجتماعية داخل المجتمع الإسلامي. ولم يقتصر الأمن الاجتماعي في ظل الدولة البويهية، وخاصة عضد الدولة، على الشيعة فقط بل ساد الأمن جميع الناس بمن فيهم المحرومون.

وعلى أي حال، إذا كان هناك اختلاف بين عضد الدولة وغيره من الملوك البويهيين مع بعض أمراء وملوك السلالات الأخرى، فإنهم يشتركون جميعاً في

(١) الكامل في التاريخ، مصدر سابق، ٨/٤٤٩-٤٥٠.
(٢) تاريخ الشعب الإيراني، مصدر سابق، ٢/٤٣٣.

صفة الغلبة، من هنا كانت تتصدر مسألة المحافظة على سلطتهم الشخصية سلم أولوياتهم، من دون شعور بأي مسؤولية أخرى، وفي ظل هذا الأسلوب كان الاحتمال الضعيف لوجود المعارض يكفي لإقصاء الخصم والتنكيل به بكل قساوة، لأن الحاكم يعتبر الناس جميعاً عبيده على اختلاف مراتبهم. وإذا كان هناك شيء من التفاوت بين الغالبين ففي مقدار الاهتمام برفاهية وأمن عبيدهم، فبعض يهمه ذلك وبعض لا يهمه!! ولكن يبقى سؤال: هل انتشار العلم والمعرفة، الذي شكل نواة القوة في حكم البويهيين كان بسبب ميلهم الشخصي وحسن تدبيرهم، أو لأن الملوك المتعصبين، الغزنويين والسلجوقيين، كانوا سطحيين وظاهريين فواجهوا التعقل والعقلانية، وشيدوا دعائم سلطتهم المستبدة بشكل كامل على التعصب والتحجر العقلي؟ وفي كلا الحالتين لم يقع ظلم إلا على الإنسان، حتى بقيت (حرية الفكر) و (استقلال الشخصية) لجميع الأفراد والمواطنين[1] مهملتين وحقيرتين.

وعندما توفي عضد الدولة ضعفت سلطة هذه الأسرة، ثم أقصيت إثر ظهور خصم جديد شيد على أنقاضهم دعائم سلطته المستبدة، كما استولى محمود الغزنوي من جهة وطغرل السلجوقي من جهة أخرى على معظم السلطة البويهية.

وفي سنة ٤٢٠هـ جاء محمود الغزنوي إلى الري واستولى على أكثر المراكز العلمية والفلسفية تألقاً في زمان آل بويه.

((...وصادر خزائن آل بويه، (اللامتناهية) التي جمعوها خلال سنوات. وأرسل مجد الدولة مع عدد من أفراده مكبلين بالسلاسل إلى خراسان. وضرب ورجم عدداً كبيراً من أتباعه ممن اتهمهم بميولات باطنية، فوضع بعضاً في جلد بقرة، وبعضاً تركه مقيداً، وأرسل الجميع إلى سجن خراسان أو غزنين. وأمر

(١) المواطن اصطلاح جديد، له معنى في الثقافة السياسية في العصر الحديث، وقد استخدم هنا بشيء من التسامح.

بحرق كمية كبيرة من الكتب، بخشب بيوت فلاسفة ومتكلمي المدينة، ماعدا حمل خمسين بعيراً أو مئة بعير على قول... ولا شك أن عدداً كبيراً من الناس قد قتل في مدينة الري بأمر السلطان لتهمة في دينهم أو بتحريك وتشجيع من عوام الناس. وقد ترعرع في أحضانهم ابن سينا وابن العميد وأبو الحسن العامري. ومن البديهي أن السلطان الغزنوي كان لا يتضايق لتبرير ممارساته السلطوية في عيون الرأي العام، من قتل شخص يضحي بجميع مكانته ومقامه من أجل ساعة تفكير أو من أجل كتاب))[1].

وعكس محمود جميع هذه الممارسات إلى خليفة بغداد كفتح كبير وخدمة للشريعة وقمع للمنحرفين ومحاربة للشيعة. وقد وسع نفوذه في أنحاء واسعة من إيران وأشبع عطش الاستزادة وحبه للسلطة بقيادة جيوش باهظة التكاليف تحرك بها باتجاه الشرق، أي الهند، تحت ذريعة محاربة عبادة الأصنام، لكنها كانت حركة لتوسيع رقعة التعصب والتحجر.

وعندما تسلّم الغزنويون الحكم بدأ عصر التعصب والسطحية وقمع الفكر، وفسح المجال إلى أهل الظاهر من السنة، بينما انشغل محمود بتوسيع رقعة حكومته، من الشرق إلى الهند، وتوسيع نطاق حربه ضد بيوت عبادة الأصنام والكفار. وتوجه في الداخل إلى قمع جميع المعارضين بحجة الباطنية والقرامطة والشيعة، وانتزع من الخليفة لقب (سيف الدولة). وعندما كان الشيعة يتألمون من الحقارة في ظل حكمه على مدى عشرات السنين، كان أهل السنة بشكل عام والفقهاء وأهل الحديث وبعض المتكلمين بشكل خاص يفرحون بذاك.

ومن ثم جاء دور السلاجقة فاحتلوا مكانة آل بويه في مركز الخلافة وصادروا مواقعهم ومواقع الغزنويين في إيران، وبعد أن استولوا على جميع آسيا الصغرى وعلى ممتلكات الخلفاء الفاطميين في مصر امتد سلطانهم في عام ٤٧١ هـ إلى شرق وغرب العالم الإسلامي.

---

(١) تاريخ الشعب الإيراني، مصدر سابق، ٢/٤٨٩- ٤٩٠.

إن قلق الغرب من التوسع الكبير والسريع لسلطة التركمان السلجوقيين، وسلوكهم المتطرف كان من أسباب الحروب الصليبية، ومسوغاً للصليبيين في شن هجومهم على العالم الإسلامي، بل إن هذا النمط من الرؤى والسلوك في داخل العالم الإسلامي عرّض العقلانية إلى أزمات كثيرة.

واستمرت سلطة السلجوقيين الفتية المتصاعدة حتى عصر ملكشاه إلا أنها انهارت بعد موته في ظل الحروب والصراعات الداخلية بين الفرقاء على السلطة، حتى إذا مات (سنجر) تلاشت دولة آل سلجوق في الشرق بعد ثورة الملوك الخوارزميين. غير أن سلطتهم استمرت في أذربيجان وفارس والجزيرة وديار بكر على يد سلسلة من الأمراء السلجوقيين الأتابكيين، الذين واصلوا طريق أسيادهم. وكانت سلطتهم في أرض الروم قائمة حتى حدود سنة ٧٠٠ هـ، إذ عاصرت بداية تأسيس الدولة العثمانية.

الأوضاع السياسية في غرب العالم الإسلامي

ما أشرنا إليه سابقاً من أوضاع وظروف كانت سائدة في الشرق تطال الواقع السياسي في غرب وشمال العالم الإسلامي أيضاً مع فارق نسبي، فما كان سائداً في الغرب، هو واقع سياسي يمثل فرض السلطة بالقوة والخداع والتغلغل والاستبداد حقيقته، فهو يشبه إلى حد كبير ما كان جارياً في بلاد الشرق:

أ – الأندلس:

فتح المسلمون الأندلس إحدى المناهل المهمة للحضارة والثقافة الإسلاميتين، وواسطة العقد في عام ٩٢ هـ بين الحضارتين الإسلامية والغربية الجديدة، بعد أن وقعت مدنها الكبرى مثل: إشبيلية[١]، قرطبة[٢]، طليطلة[٣]، سرقسطة[٤]،

---

(١) Sevilla.

(٢) Cordova.

(٣) Toledo.

(٤) Saragosse.

برشلونة [١] ، الواحدة تلو الأخرى بيد المسلمين[٢] . ثم تحركوا باتجاه بلاد (الكل) إلا أنهم انكسروا في معركة تور[٣] فاضطروا إلى الاكتفاء ببلاد الأندلس[٤] .

وعندما سقط الأمويون فر عبد الرحمن بن معاوية بن هشام من قبضة العباسيين وذهب إلى الأندلس ليؤسس هناك دولة أموية. وبهذا الشكل قامت إلى جنب الخلافة العباسية خلافة أموية[٥] في الأندلس، استمرت حتى القرن الخامس، وبعدما مرت إسبانيا بعصر ملوك الطوائف إذ حكمها حتى عام ٦٠٩هـ المرابطون والموحدون، لكن في آخر المطاف سقطت حكومة المسلمين على يد المسيحيين عام (٨٩٨هـ/١٤٩٢م)[٦] . وآنئذٍ كانت الخلافة العباسية الغالبة تواجه في غرب العالم الإسلامي المصير ذاته الذي كان الشرق يواجهه، مع فارق أنها كانت أوسع نفوذاً في إيران وأكثر اهتماماً به من البلاد الأخرى.

فالتمييز بين العرب وغير العرب الذي ساد منذ العصر الأموي وكان أحد أسباب سقوطهم، كان موجوداً أيضاً في المغرب بين العرب والبربر، وقد استمر حتى العصر العباسي، إلا أن دوافع سياسة اللين التي كانت جارية في إيران على نطاق واسع كانت أقل منها في المغرب. إذ كان للإيرانيين دور أساسي في أنشطة العباسيين، وكان لهم نفوذ كبير في جهاز الخلافة، وقد اهتم العباسيون بسيرة الملوك الإيرانيين واقتدوا بسياسة المدن الإيرانية فساهم ذلك في الحد من سياسة التمييز تجاههم، بينما استمرت سياسة التمييز العنصري في الغرب، حتى تحولت هذه المنطقة بسبب الحركات الخارجية والشيعية إلى مركز غليان. فقد

---

(١) Barcelona.

(٢) إبراهيم، د. حسن، تاريخ الإسلام السياسي (الترجمة الفارسية)، مؤسسة جاويدان للنشر، ١٩٨١م، ص ٣٩٣- ٣٩٥.

(٣) Tours

(٤) تاريخ الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ٣٩٦- ٣٩٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٦) لغت نامة، ٣٠٢٩/٢.

ثار بوجه الأمويين البرابرة في إفريقية وأكثرهم من أتباع الخوارج. وكانت إفريقية شهدت في العصر العباسي سلسلة من الثورات حتى أسس الأدارسة الشيعة دولة مستقلة عام ١٧٢هـ(١). كما أقام الأغالبة في تونس حكومة مشابهة لحكومة الغزنويين والسامانيين، إذ كانت في الظاهر دولة مرتبطة بالخلافة العباسية إلا أنها مستقلة من الناحية العملية(٢).

ب – الفاطميون:

كانت الخلافة الفاطمية أكبر وأقوى دولة أسست في غرب العالم الإسلامي وشمال إفريقية، وكان لها تأثير واضح على الصعيد الحضاري في ميادين الثقافة والسياسة الإسلاميتين.

ولد مؤسس الدولة الفاطمية عبيد الله المهدي سنة ٢٥٩هـ في مدينة (سلميّة) مركز الدعوة الإسماعيلية، وعندما حقق أبو عبد الله الشيعي من أهالي صنعاء، موفد الدعوة الفاطمية إلى إفريقية، بعد سنوات موقعاً قوياً هناك، حضر إليه عبد الله المهدي، ومن ثم وصل القيروان بعد رحلة شاقة وأقام هناك باعتباره أمير المؤمنين في الخلافة الفاطمية. بعدها فتح الإسكندرية(٣) عام ٣٠٧هـ، وفي عام ٣٦٢هـ اتخذ المعز لدين الله مدينة القاهرة التي بناها جوهر الصقلي عاصمة للدولة الفاطمية(٤). وامتد نفوذ الفاطميين على يد الخليفة (عزيز) فاتسعت رقعة الخلافة من الشرق إلى جزيرة العرب، ومن الغرب إلى سواحل المحيط الأطلسي، ومن الشمال إلى آسيا الصغرى ومن الجنوب إلى نومه(٥).

---

(١) تاريخ الإسلام السياسي، مصدر سابق، ص ١٩١.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.
(٣) المصدر نفسه، ٣/٥٠١-٥٠٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ٥٠٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٥٠٨

وبعد عزيز جاء دور مؤسس دار الحكمة التي ضمت عدداً كبيراً من القرّاء والفقهاء والمنجمين والنحويين واللغويين ممن اشتغل بالدرس والبحث. وألحق بدار الحكمة مكتبة كبيرة تسمى (دار العلم)(١).

لقد سيطر الفاطميون، حتى خلافة المنتصر، على الشام وفلسطين والحجاز وشمال إفريقية واليمن والموصل، كما خضعت لسيطرتهم لفترة قصيرة مدينة بغداد، إلا أن نفوذهم انحسر بشكل تدريجي وفقدوا الكثير من مواقعهم(٢) حتى انهارت الدولة الفاطمية عام ٥٧٧هـ على يد صلاح الدين الأيوبي، مؤسس الدولة الأيوبية وبطل المسلمين الشهير في الحروب الصليبية(٣).

ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن الحروب الصليبية، التي وقعت ٤٨٧-٦٩٠هـ قد عرضت العالم الإسلامي إلى مواجهات دموية باهظة، وكانت وما تزال منشأ لعداء تاريخي متجذر بين العالمين الإسلامي والمسيحي، خاصة بالنسبة إلى الغرب الذي لا يمكنه نسيان تداعياتها في أذهان الغربيين تجاه العالم الإسلامي.

جـ - المغول:

عندما شنت الأقوام المغولية هجومها على البلدان الإسلامية عصفت الغلبة في حياة المسلمين وأحدثت فيها تحولاً كبيراً، أي إن هجوم المغول قياساً بالحروب الصليبية والنزاعات الداخلية القاتلة بين شعوب وطوائف المسلمين على السلطة كان باباً أسود آخر قد انفتح على تاريخ المسلمين السيئ الحظ.

وهناك خبر أمتنع من إبداء وجهة نظر جازمة فيه، مفاده: أن التحرك التآمري للمسيحيين كان له دور في هجوم الأقوام المغولية على المسلمين. وهو احتمال يبقى قائماً، لأن الأوربيين كانوا فرحين بهجوم المغول على البلدان

(١) المصدر نفسه، ص ٥٠٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٥١١.
(٣) لغت نامه، مصدر سابق، ١٣٢٢٦/٩.

الإسلامية، برغم أنه ضعضع أو أسقط حكومات- خاصة الأتراك - شكل سقوطها خطراً حقيقياً عليهم، وبرغم أن اتساع السلطة المنفلتة للمغول المتهورين والمعاندين واقترابهم من الغرب قد شكلت تهديداً خطيراً مباشراً على السلطات الغربية والمسيحية.

وتجدر الإشارة إلى أن جهوداً حثيثة، كما نقل (ويل دورانت)، بذلك في أوائل القرن ١٣ الميلادي (أي أواسط القرن السابع الهجري) وبالضبط في قمة التغلغل المغولي في العالم الإسلامي، ولمرتين، من أجل إقناع خان المغول الكبير للاتحاد مع المسيحيين في مقابل أتراك آسيا الصغرى، إلا أن الخان المغولي قد رفض الانقياد للعالم المسيحي في كلا المرتين، وأخيراً لم يتحقق هذا التعاون أو الاتحاد بينهما[١].

بدأ التحرك المغولي المريب باتجاه إيران والعالم الإسلامي في عام ٦١٧هـ[٢]، وبعد الاستيلاء على مدينة كركانج، عاصمة خوارزم القديمة، سقطت المدن الخراسانية الواحدة تلو الأخرى بعد أن تعرضت لمذبحة شاملة[٣].

ثم جاء بعد جنكيزخان وآخرين من خلفائه دور حفيده هولاكو ليكمل فتوحات المغول في إيران وجميع النواحي الغربية، وفي عصره انكسر الإسماعيليون، وقتل المعتصم آخر خليفة عباسي بعد فتح بغداد، وبذلك انتهت الخلافة العباسية التي استمرت ٥٢٥عاماً[٤].

وبينما اعتنق بعض حكام المغول الدين الإسلامي ومذهب التشيع تمسك آخرون بدين آبائهم وأجدادهم. وبرغم الفرق الواضح في السلوك الفردي والمنهج الخاص لهؤلاء إلا أن (الغلبة) كانت تمثل بنية الحكم لديهم جميعاً.

---

(١) قصة الحضارة، عصر الإيمان، القسم الثاني (الترجمة الفارسية)، مؤسسة أموزش انقلاب إسلامي للنشر، ١٩٨٨م، ص ٨١٤.
(٢) الكامل لابن الأثير، مصدر سابق، ٣٦١/١٢.
(٣) لغت نامه، مصدر سابق، ١٣/٦-٧، ١٨٧٥/.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٧٥،٧.

وفي تلك الأيام حينما كان العالم الإسلامي ينوء بتقاطر الثورات والمرارة وكثرة الدماء كان العالم الغربي يخوض تجربة جديدة، إذ تشكلت في نهاية القرون الوسطى فضاءات فكرية وعاطفية واجتماعية حديثة استعد في ظلها الإنسان الغربي لقيادة تيارين مزلزلين غيرا وجه التاريخ، وهما تيارا (النهضة) و (الإصلاح). أي إن بذور الحضارة الجديدة، حينما بلغت الحضارة الإسلامية نهاية الانحطاط واقتربت من الانهيار، كانت قد غرست في قلب وعقل الإنسان الغربي، الحضارة التي غيرت لا حياة الغربيين فحسب وإنما غيرت وجه العالم والإنسان أيضاً. وعندما غادر الغرب حقبة القرون الوسطى أهمل باشمئزاز إبان خروجه بعض القضايا الروحية، القضايا التي حولت سلطة الكنيسة الكاثوليكية إلى ستارة سيئة فوق وجوههم.

وبعد عصر المغول استفاق العالم الإسلامي على حادثتين مهمتين أثرتا في مستقبله بعمق، هما تأسيس الدولة العثمانية السنية[1]، وظهور السلطة الصفوية

---

(١) تأسست الدولة العثمانية عام ٦٩٩ هـ واستمرت حتى عام ١٣٤٢هـ. وقد تمتع آل عثمان أو السلاطين العثمانيون بسلطة واسعة على مدى ثلاثة قرون، وامتدت رقعة نفوذهم من بودابست وساحل الدانوب حتى شلال أسوان في مصر، ومن ساحل الفرات إلى مضيق جبل طارق. وسيطروا على شبه جزيرة البلقان والشام ومصر والحجاز. وكان من أشهر سلاطينهم محمد الثاني المعروف بالفاتح الذي فتح القسطنطينية عام ٨٥٧هـ ((دهخدا١١/١٤٤)). ومنذ العقد الثالث للقرن العاشر الهجري لقب السلاطين العثمانيون بلقب أمير المؤمنين، إلا أن نكبتهم بدأت بعد السلطان سليمان خان الكبير حينما استقلت عن السلطة العثمانية أولاً الولايات الأوروبية، ثم انفصل قسم منها خلال الحرب الروسية... ودبت القلاقل داخل السلطة العثمانية، وفي عام ١٣٠١ هـ استقلت مصر تحت لواء محمد علي باشا، وخرجت عن الإدارة العثمانية، وقبل ذلك استقلت نسبياً كل من الجزائر وتونس ((دهخدا، ١٣٨٩٥/٩)). وأخيراً انتهى عصر العثمانيين عام ١٩٢٣م. وفي (١٣ أكتوبر ١٩٢٣م) أصبحت أنقرة العاصمة الجديدة لتركيا. وهذا التحول يعني في الحقيقة القطيعة الكاملة مع الماضي ومع السلاطين العثمانيين. وأعلنت الحكومة الجديدة (الجمهورية) واختير مصطفى كمال الملقب بآتاتورك أول رئيس للجمهورية ((زمينة شناخت جامعة وفر هنك تركيه، شادان برونز، ترجمة زهراء بهبهاني، المركز الدولي للدراسات والبحوث ١٩٩٤م، ص ٥٤)) وتركيا التي تحملت لقرون عديدة الحكم الاستبدادي تحت مظلة الخليفة وأمير المؤمنين بدأت تاريخاً جديداً، إلا أن المستبدين الأقوياء عادوا ثانية وفرضوا على المجتمع عهداً جديداً من الطعن بالهوية، والعداء للدين على أمل اللحوق بالغرب.

الشيعية. وكان للسيف وتحريك النعرات القومية والطائفية دور في تعاظم واتساع قوة هاتين السلطتين، أي إن هذين النظامين الملكيين قد جسدا في العالم الإسلامي صورة أخرى من (الغلبة).

د – الصفويون:

استطاع إسماعيل حفيد العارف الإردبيلي الشهير الشيخ صفي الدين أبو إسحاق أن يؤسس في قمة عظمة الحكم السلطاني العثماني دولة قوية في إيران من خلال توظيفه لعاملين معنويين هما التشيع والتصوف. وبرغم أن هذه الدولة وحدت وعززت إيران إلا أن دخولها في مواجهات مع السلطة العثمانية وأزبكان، وكلاهما دولة سنية وطائفيون متعصبون، عرضت الوحدة الإسلامية المهزوزة أساساً إلى إعصار من الخلافات المذهبية.

وبلغت السلطة الصوفية قمة عظمتها في إيران في عهد الشاه عباس الأول، الذي جاء إلى السلطة بعد انقلابه على أبيه، إلا أنه اتجه أكثر إلى سياسة إقصاء المعارضة في تثبيت أركان حكمه. وفي عصره حصلت اللقاءات الأولية بين إيران والغرب، لدفع الحركة الحضارية في بلاده. وقد جهز الأخوان (شرلي) اللذان كانا يحظيان باحترام البلاط الملكي كثيراً، الجيش الإيراني بمعدات حديثة، وكانا من جملة الوسائط المؤثرة جداً في تعزيز العلاقة بين شاه إيران ورفاقه الأوربيين.

دخل الشاه عباس في حروب متعددة مع الأزبكيين والعثمانيين، وفي ٢١ ربيع الأول ١٠٢٣هـ فتح العراق وضم العتبات المقدسة إلى إيران[١].

وقد مارس الملوك الصفويون السلطة، كجميع أسلافهم، بالسيف والقوة، فلا يغير حقيقة حكمهم القائم على الغلبة والاستبداد ما قدمه بعضهم من خدمات[٢].

---

(١) بيرنيا ((مشير الدولة))، حسن وعباس إقبال، تاريخ إيران من البداية حتى سقوط القاجارية، قسم التاريخ المفصل لإيران من صدر الإسلام حتى سقوط القاجارية، طهران، خيام، ١٩٨٣م، ص ٦٦٣.

(٢) عندما توفي عباس الأول، أقوى الملوك الصفويين، في (٢٤ جمادى الأولى سنة ١٠٣٨هـ) هدأت إلى حد ما الاضطرابات في إيران. وعندما جهز الجيش تضاءل خطر الهجوم الأجنبي على الأراضي –

لقد قصدنا من استعراض الحوادث التاريخية، من العصر الأموي حتى لحظة اصطدام العالم الإسلامي بالغرب ثقافياً وحضارياً وسياسياً بيان نقطة أساسية، هي: أن جميع الحكومات وفي جميع العصور كانت حكومات مستبدة تقوم على القوة برغم الفوارق النسبية بينها. وبإيجاز، إن (الغلبة) كانت تشكل نواة

= الإيرانية، وضعفت قوة رؤساء الولايات، واختفى طمع زعماء القزلباش، وقمع المتمردون، واستتب الأمن بشكل نسبي في إيران، واستقرت الأوضاع بعد تطور العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول الأخرى. إلا أن شدة القسوة التي رافقت كل ذلك تركت آثاراً سلبية أقلها هو شعور الجميع بالحقارة أمام الشاه المستبد.

فكم من العيون أخرجت من أحداقها بأمر الشاه، وكم من الآذان قطعت حتى اشتهر وجود عدد من آكلي البشر في جهاز الشاه، فإذا أبدى شخص انزعاجه من الشاه الجبار قطعه هؤلاء إرباً إرباً ((شيراز، د. أحمد تاجبخش، تاريخ الصفوية، طهران، منشورات نويد، ١٩٩٣م، ص ٢٩٢)).

وعندما أغمض الشاه الشهير عينيه كان ولده الشاب القوي صفي ميرزا قد قتل بأمر الشاه، وفقد ولدا السلطان ميرزا وإمام قلي ميرزا عينيهما بأمر أبيهما، وكان ولده الرابع طهماسب ميرزا قد مات في حياة أبيه ((تاريخ إيران، تأليف بيرنيا وإقبال، قسم تاريخ إيران المفصل، ص ٦٩١)). فلم يصل أحد من أبنائه سدة الحكم وتولى الخلافة بعد موته عام ١٠٣٨هـ، سام ميرزا ابن صفي ميرزا البالغ من العمر ١٧ سنة، بعد أن أطلق عليه الشاه صفي (المصدر نفسه، ص ٦٩١).

ودب الضعف بشكل تدريجي في السلطة الصفوية بعد الشاه عباس، وهو ديدن الأنظمة الاستبدادية، حتى بلغ العجز والانحطاط نهايته في عصر السلطان حسين، ثم تسبب هجوم الأفغان التخريبي على إيران في تعقيد أوضاع الحكومة الصفوية، إلى درجة وضع آخر سلاطين الصفوية الضعيف التاج بيده على رأس محمود الأفغاني، وقد نسبت هذه الفاجعة للتقدير الإلهي ((المصدر نفسه، ص ٤٥٣-٤٥٤))، ولم يجد إطلاق الشاه طهماسب الثاني لقب الشاه على نفسه بعد الشاه سلطان حسين، لأن سيطرة الأفغان على أجزاء واسعة من إيران، والاضطرابات التي سادت جميع النواحي، والنزاعات داخل العائلة الصفوية قد زلزلت استقرار السلطة ثانية. وعندما أطل نادر أفشار ببطولاته التي منها انتصاره على المعتدين الأفغان تسبب في انهيار الملكية الصفوية بشكل كامل، وفي (٢٤ شوال ١١٤٨هـ) جلس نادر على العرش بشكل رسمي ووضع التاج على رأسه (المصدر نفسه، ص ٥٢٠).

إن كياسة نادر وخبرته مع قساوته وتشاؤمه الملازم لطبعه المستبد اللامسؤول لم يستطع أن يحدث تغييرات أساسية لمستقبل إيران، وبانتهاءعصر الزنديين القصير بدأ عصر القاجار، الذي كان في الحقيقة أكثر عصور التاريخ مرارة على الشعب الإيراني، وبشكل عام العالم الإسلامي، العصر الذي وصل فيه الغرب قمة غروره، وكان يطمح بوجهه القبيح إلى السيطرة على كل ما هو ليس غربياً، فوضع قدمه خارج حدوده القومية وجاب الكرة الأرضية، بينما كان العالم الإسلامي في أقسى ظروف الانحطاط والتراجع. وسنعود إلى هذا الموضوع ثانية في آخر الكتاب.

الحكم، وليس لمطالب الشعب، كعامل أساس وثابت في استقرار أو سقوط الحكومات، أي دور. وكان الحكام لا يشعرون بالمسؤولية تجاه أي مؤسسة إنسانية.

الفكر السياسي إبان ازدهار الحضارة الإسلامية وانحطاطها

ما مر كان يمثل أحد المشاهد المدهشة لسياسة الغلبة والاستبداد القائمة على السيف في العالم الإسلامي، سيف استلته أقوام مختلفة كانت ترتكز في ضمان أمنها والسيطرة على الناس إلى العنف وقمع الآخرين وكانت القوة والقمع دليل الاستبداد القاطع في مشروعيته.

إن الحضارة الإسلامية في آفاق التاريخ البشري وبالقياس إلى الحضارات الأخرى تاريخ ذو شهرة عظيمة، وعنوان كبير للفخر، وقد تبلورت في ظل هذا الصراع، ثم بلغت مرحلة البلوغ والعظمة في القرن الثالث والرابع والخامس الهجري، إلا أن قمة العظمة التي بلغتها في هذا القرن كانت بداية انحطاطها أيضاً. لذا لو اعتبرنا القرنين الرابع والخامس الهجريين العصر الذهبي للحضارة، واعتبرناهما عصر ازدهار الثقافة الإسلامية فكرياً وعلمياً، فهما أيضاً قرنا تصدع الوحدة السياسية للإمبراطورية الإسلامية، وعصر زوال العظمة والهيبة التي كانت عليها في بداية حكم أول خلفاء بغداد. إذ في هذا القرن ذاته تفتت رقعة الدولة المترامية الأطراف، التي كانت خاضعة لسلطة خليفة واحد، وكانت أوامره نافذة من نهر السند حتى المحيط الأطلسي، وتقاسمها الأمراء، حتى أخذ كل أمير يستقل بالسلطة بشكل نسبي داخل حدوده:

الصفاريون في أقسام من إيران (٢٥٣–٢٩٥هـ).

السامانيون في ما وراء النهر وأقسام أخرى من إيران (٢٦٠– ٣٦٨هـ).

الغزنويون في أفغانستان والبنجاب (٣٥١- ٥٨٢هـ).

آل بويه (٣٣٤- ٤٤٧هـ)، الحكام الأقوياء الذين مهدوا ولأول مرة الأجواء في أقسام واسعة من العالم الإسلامي لنشر التشيع، وغدا الخليفة العباسي ألعوبة بأياديهم حتى أخرجهم من الساحة خصومهم الأقوياء الأتراك السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ)، الذين كانوا يضمرون العداء لآل بويه بشكل خاص، ثم حكم السلاجقة أرضاً شملت شرق العالم الإسلامي وغربه.

ومن جهة أخرى اجتاحت خلافة بغداد في مصر والأندلس حروب أسفرت عن تأسيس الخلافة الفاطمية (٢٩٦-٥٦٦هـ) في مصر وقسم كبير من غرب العالم الإسلامي، والخلافة الأموية في الأندلس (٢١٩-٤٢٢هـ) تزامناً مع وجود الخلافة العباسية في بغداد.

واليوم عندما نسمع عن الحضارة الإسلامية كثيراً، فهذه حقيقة اعترف بها الصديق والعدو. وما اشتهرت به يمثل مرحلة مهمة على صعيد المستقبل الإنساني. تلك الحضارة التي انفتحت على حضارات وتجارب أخرى، وتركت قضايا حياتية وفكرية شكلت رصيداً قيماً لمن تلاها من الحضارات الأخرى. والأكثر من ذلك فإن دورها في التغيرات التي طالت الوضع في الغرب وانتقاله مما يسمى بالقرون الوسطى إلى عصر تاريخي جديد، إذا لم يكن الدور الأول فإن تأثيراتها كانت جلية لا يمكن إنكارها.

لكن تبقى الإشكالية الأساس بالنسبة إلى الحضارات البشرية هي تحديد نقطة البداية برغم أن التدرج والمرحلية في القضايا البشرية أمر طبيعي وسائد، فالبداية بالنسبة إلى الحضارة الجديدة، كما قيل بشيء من التسامح، تبدأ من القرن الثامن عشر الميلادي، تزامناً مع ظهور تيار النهضة ((رنسانس))، لكن:

أولاً: ليست النهضة أمراً مفاجئاً أو حدثاً بسيطاً حتى يمكن تحديده بهذا التاريخ.

ثانياً: ينبغي أولاً أن نتعرف على ظروف تكوّن التيارات التي سبقتها بقرون، ثم فيما بعد أثرت فيها بشكل ما، لأن النهضة جاءت تجسيداً لتلك الأحداث وإشكالية تحديد بداية الحضارة الجديدة لا تحل لو ضممنا لها ما زامنها من أحداث، أي ظهور حركة الإصلاح الديني (فورماسيون) ولكن إذا تساهلنا في الكشف عن جذور العصر الجديد تاريخياً فسنستطيع بسهولة التعرف على الحركات الاجتماعية والفكرية والفلسفية والسياسية والدينية التي أثرت في الحياة التاريخية والاجتماعية للغرب في حدود القرن الثاني عشر الميلادي. والتي أثرت وتأثرت بجدل الأيام، ثم ساهمت في تكوّن حضارة انبثقت عنها حضارة جديدة. وإلا فليس هناك زعيم أو نبي محدد وراء انبثاقها، بل ساهم في ظهور الحضارة الجديدة المفكرون والفنانون والمتنورون، كما سموا فيما بعد، كما أسهم في بنائها السياسيون والمتدينون والطبقة البرجوازية الموازية للأغنياء وأصحاب الأراضي (من أصحاب الامتيازات الخاصة في القرون الوسطى) وإن كانوا أقل تأثيراً فيها.

إلا أن الميزة العظيمة للحضارة الإسلامية أو الحركة التي أفضت إلى تأسيس الحضارة الإسلامية أنها واضحة البداية، فسنتها وشهرها وحتى يومها مشخص تقريباً، برغم التفاوت الكبير بين ما تحقق وبين ما تقرؤه عن البداية.

إذ اتفق المسلمون وغير المسلمين على أن الإسلام قد دخل التاريخ من اللحظة التي بدأ فيها شاب بني هاشم وقريش الأمين الطيب الصيت محمد بن عبد الله ﷺ دعوته السرية أولاً ثم العلنية؛ نبياً. واللحظة التي بعث فيها الإسلام هي اليوم والساعة التي بعث فيها نبي الإسلام نفسه.

فكانت الدعوة قاعدة لانطلاق حركة وحضارة جديدتين؛ حضارة أخذت عن الحضارات والثقافات الأخرى الشيء الكثير، وأعطت للوافد شكلاً ترتضيه،

وينسجم مع الوضع الروحي والتاريخي لصانعيها، ويتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية لها، وهو ظرف يتلاءم مع ما هو موجود فيها، وقد أضاف للوافد أشياء كثيرة.

لا شك أن أموراً طرأت على الشؤون الحياتية العامة للمسلمين كانت موجودة لدى الآخرين. وقد جربت من قبلهم، وهذا التماثل ينشأ تارة من ضرورات يكونها الحكام في أذهان وحياة الناس، ضرورات نسبتها ثابتة لأي إنسان (في أي مكان ومهما كان) له وجود ومحيط، وتارة تكون مقتبسة، بقطع النظر عن أي ضرورة داخلية أو خارجية، من شعب مازال يخوض تجربة حضارية جديدة. لكن برغم ذلك لا يمكن تجاهل ما تمتاز به هذه الحضارة مع الحضارات الأخرى. إضافة إلى ذلك فإن هذا الكل قد دخل في مركب جديد لونته خصائص الحضارة الإسلامية، فامتازت هذه الحضارة عن سائر الحضارات الأخرى بتشخص هويتها. وعلى صعيد السياسة تعد تجربة عصر النبي الأكرم، الذي استبدل بعد ثلاث عشرة سنة من البعثة مدينة النبي بيثرب، تجربة متميزة، وهذا الامتياز جعل موسيقى صوت الدعوة يطرب القلوب فأقبلت باشتياق نحو الإسلام، وأقبل المفكرون معها غير المتطرفين، والفئات التي عانت الظلم، العطشى للحرية والشموخ، نحو النبي ودينه، الذي كان يتحدث عن العقل والحرية والمساواة. وقد استمر الوضع السياسي، بشكل أو بآخر، ثلاثين سنة، في عصر خلفاء النبي الممتازين، العصر الذي اشتهر تاريخياً باسم (الخلافة الراشدة). وكان الوضع بعد وفاة النبي وضعاً جديداً على الصعيدين السياسي والفكري، وقد أثر في طبيعة ومستقبل المجتمع الإسلامي. وهذا ما سنتحدث عنه لاحقاً.

ولقد دعا الإسلام إلى التوحيد وأكد على الحياة الآخرة، وأقام حياة الإنسان على هاتين الركيزتين، وعلى الصفاء، ومع وضوح النداء الجديد في مقابل الظلام والخرافات التي لوثت الفطرة والعقل باسم الدين، ولم تنتج سوى المجتمع الطبقي المثقل بتحقير وظلم الشعوب، فكان ذلك كله عاملاً قوياً في استقطاب القلوب

واطمئنان النفوس إلى الإسلام. كما أكسبت عظمة النبي ونفوذه المعنوي وسلوكه الحسن الإسلام جاذبية أكبر. إذ تلألأت شخصية النبي السامية بعد النبوة وسما عمله أكثر حتى صار قدوة ومعياراً يقيس عليه، وفي التقرب منه ومن خلال التشبه به، كل مسلم حجم لياقاته وشموخه وتوفيقه. وقد أدرك المسلمون أنهم ببركة الإسلام خرجوا من الحضيض والانحطاط إلى قمة العظمة والشموخ، ولا سيما عظمة الإبداعات والانتصارات المتلاحقة للنهضة الإسلامية، سواء على الصعيد الداخلي من خلال القضاء على قوى الشرك والجاهلية العربية وسواء ما حققه المسلمون من انتصارات مذهلة على الملوك والحكومات في الساحة الدولية. وكل ذلك كان سبباً للتعاطف أكثر مع الإسلام وتعاظمه في القلوب والعيون.

وهذه الانتصارات وإن تحققت أكثر بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلا أنها فرضت على القوى المتمردة الانصياع للحق وترك الناس أحراراً في قبول الدعوة والإسلام على يد الرسول. فأفضى هذا إلى ظهورمؤسسة سياسية-حكومية أكبر وأقوى من دولة أكاسرة إيران وقياصرة الروم.

وقد أسلم إنسان ذلك الزمان، وأسلم المجتمع المتدين بفطرته وبلحاظ ظرفه التاريخي، وآمن من أعماقه بالدين الجديد، واعتبره أساساً لسعادته وشموخه في الحياة. ولم يجد أي تعارض بين العقل والدين وإنما يحتضنه وفي خدمته، بل إن تصور الفصل بينهما بالنسبة إليه أمر مخيف. وإذا أفتى أحد بالفصل بين العقل والدين فإن المجتمع الديني الحي سيقصيه ويهمله وربما يطرده ويلعنه.

النزاعات السياسية

إن وحدة الأمة الإسلامية التي لا نظير لها، والتي تشكلت في ظل الرسول القوي، قد تزلزلت بعد رحلة نبي الإسلام العظيم ﷺ وعصفت بالمؤسسة السياسية بعده أزمة الشرعية، ثم اشتدت في زمان الأمويين، واستمرت حتى

انهيار الخلافة على يد المغول. كما كان الناس لا يشعرون تجاه الخلافة العثمانية، الدينية ظاهراً، بأي فرق بينها وبين الإمبراطوريات الدنيوية المؤسسة على القوة والتسلط. وقد تحول الجدل والمنازعات السياسية، خلال استقرار الخلافة وبعدها، الناشئ من أزمة الشرعية، إلى مواجهات عنيفة ودموية بين الاستبداد الذي يتصاعد يوماً بعد آخر، وبين مناوئيه الذين لا يجدون غير القوة والإقصاء طريقاً للخروج من الأزمة.

المواجهات العقائدية

إن الاختلافات الفكرية والعقائدية، كالاختلافات السياسية، هي الأخرى ظاهرة برزت بعد النبي ﷺ، ثم أخذت تتعمق لحظة بعد أخرى، لتمهد لظهور الفرق الدينية المختلفة وتبلور فهماً متفاوتاً للإسلام، مما حدا بالحوار المنطقي والجدل الكلامي أن يتحول في ظل المواجهات الحادة بين الفرقاء، إلى نزاعات واسعة ودموية في كثير من الأزمان، حتى تلاشى الهدوء والطمأنينة من العالم الإسلامي.

ويبدو أن الأهداف السياسية كانت أحد أهم أسباب الجدل الفكري والعقدي الدائر آنذاك.

أما قبل ذلك فإن المجتمع الإسلامي كان إلى حين وجود النبي صلى الله عليه وسلم فضاء آمناً وملجأً قوياً. فلا أحد يجاري النبي صلى الله عليه وسلم في عظمته وتألقه، ولا شبيه له في مرجعيته الفكرية والنظرية، ولا مثيل له في كونه محور السياسة والإدارة.

وبما أن النبي ﷺ كان متلقي الوحي الإلهي، وكان يتمتع بعلاقة مباشرة بمركز الوجود، فهو إذن خير ومعرفة، ولم يقل سوى الحق، لذا اطمأنت ووثقت بقوله وسلوكه وأمره قلوب المؤمنين إلى درجة تخلوا فيها عن معطياتهم الحسية

والعقلية. لأنهم كانوا يبحثون عن الحق وقد جاء النبي ﷺ من مركز الوجود، ونقله إليهم وأدخله إلى عقولهم وحياتهم بقوى العصمة دون أن تمسسه يد.

ثم إن نبي الإسلام كان قائد نهضة اخترقت إعصار الألم والضعف والشؤم والتعذيب، حتى انتصرت بهمة وثبات وعظمة هذا الإمام الذي لم يكتف بالوصول إلى ساحل الأمن والعظمة، بل دعا لقتال القوى المتكبرة لأشهر الحضارات والأنظمة السياسية وانتصر عليهم. وقد تأكدت قيادته عبر سلوكه الإنساني وبعثه المستمر للعزة، وبهذا الشكل صار نبياً إماماً لا منازع له على مستوى النظر والعمل، وصار قوله وسلوكه فصل الخطاب، وحالت عظمة نبوته وهيمنته الروحية التي لا منازع لها دون أن يبوح أحد بما يجول في قلبه.

لكن عندما رحل الإمام العظيم واجه المجتمع الإسلامي أزمة على صعيدين، فمن جهة اتكأ الإنسان بعد انتهاء نزول الوحي أكثر على العقل وعلى ما يفهمه هو من القضايا الوحيانية وغيرها. ومن جهة أخرى تحولت قضية قيادة المجتمع إلى معركة آراء مختلفة حول مؤهلات الأشخاص، وكلهم كانوا من المشاهير ومن صحابة النبي ﷺ المحترمين، وكان كل منهم يدّعي القدرة على قيادة المجتمع، ويرى أنما يتصدى للقيادة لصالح الإسلام والمسلمين، وكان لكل منهم أتباعه ومواليه. إلا أن الأهواء النفسية والمصالح الشخصية والقومية التي كان يتعذر البوح بها في ظل الهيمنة والقوة الروحية غير العادية للنبي إلا قليلاً، تختبئ وراء هذا العامل الاجتماعي. كما كانت القومية والتعصب القبلي واستغلال المتربصين لبساطة المجتمع الذي أسلم حديثاً قضايا طبيعية أيضاً.

وهذه الخلافات، شئنا أم أبينا، قد عمقت أزمة شرعية النظام السياسي وصارت سبباً لأن لا ترى الأمة الإسلامية في أي وقت ومكان وحدة قوية ومتماسكة وثابتة. وغدا المجتمع الإسلامي الجديد منذ ذلك الحين مركزاً محموماً من المواجهات والنزاعات الداخلية التي شكلت خطراً حقيقياً على الخلفاء والحكام فاق خطر تهديد القوى الخارجية وغير الإسلامية.

ومن قلب هذه الأزمة أشرق طالع الأسرة العباسية حتى أسقطت حكومة (غلبة) الأمويين، لكن قبل أن يذوقوا عسل النصر على يد الظافرين أثّر حنظل التناحر بين فصائل القوات، التي تضاعفت وتنوعت وصعب وصول الحكومة لها باتساع البلاد الإسلامية، مذاق أرواح الحكام الجدد.

وبهذا الشكل بدأت منذ منتصف القرن الثالث الهجري مرحلة انحطاط الخلافة العباسية، وتضاءلت سلطة الإمبراطورية المترامية التي كان يخاطب الخليفة يوماً ما غيومها ويقول: أين ما أمطرت ففي أرضي تمطرين، وأصبحت هيكلاً لا إرادة له، وألعوبة بيد الأبطال ممن أمسك بسلطة الخلافة. إلا أن الستار عندما كان يسدل آناً ما على سياسة الغلبة، الركيزة السيئة للسلطات المحلية المستبدة، فكان ذلك لأجل دفع ما يطلقه المتمردون من تهم ضد نظام الحكم، ومحاولة لعودة المعارضين ثانية للارتباط بالخلافة الرسمية، وإظهار الولاء لها من جديد. وسريعاً صارت الخلافة أداة بيد أبناء بويه، وبعد ذلك انساقت لتسقط في قبضة آل سلجوق. فصار إلى جانب الخلافة، وفي كل زاوية منها، في شرق العالم الإسلامي وغربه، أمراء وحكومات مستقلة بشكل كامل أو نسبي، وكان طبعهم الاستبدادي يدفعهم لعمل كل ما يحلو لهم، ثم يسقطون بأيدي مستبد آخر.

* * *

الفصل الثاني

الأبعاد العقدية والفكرية

سادت الحياة آنــذاك، إضافـة إلى النزاعـات السياسـية، تحركـات ونشـاطات فكريـة وثقافيـة أثّـرت تأثـيراً كبـيراً ومهمـاً في المجتمـع الإسـلامي، بـل والمجتمـع البشري. وعلى هذا الصعيد أيضاً وقعت نزاعات وصراعات ثقافية وحضارية في مواجهة ثقافات وحضارات وافـدة مـن الخـارج، إضافـة إلى النزاعـات الطائفيـة والفئوية بين التيارات والاتجاهات المختلفة في داخل المجتمع الإسلامي.

لذا لو اعتبرنا نهاية القرن الثالث مرحلة تفاقم الانحطاط السياسي، فسيكون هذا القرن أيضاً عصر تعـاظم التيـارات الفكريـة والعلميـة، الـتي غـرس الإسـلام بذورها في القلوب، ثــم ترعرعـت في ظـل التمـاس المباشـر بالتجـارب الفكريـة والإنسانية للحضارات الأخرى، ومن خلال الصراع معها. إلا أن هــذا التفـاعل حصل في فضاء كانت تسوده الغوغاء والنزاعـات السياسـية والقوميـة والدينيـة، ولا سيما بالنسبة إلى ما يسمى بـ (عقلانيـة المسـلمين) الـتي توطـدت في القـرن الثالث وأينعـت في القـرن الرابـع، لتثمـر فاكهـة متنوعـة ومختلفـة، كـان آخرهـا وأنضجها (الحكمة المتعالية) لصدر الدين محمد الشيرازي.

ولا نجازف إذا قلنا: إن المرحلة التي تلت ملا صدرا هي مرحلـة العقـم الكـامل بالنسبة إلى هذه الشجرة، إذ سجلت جميع شعب الفكر الإسلامي، الـتي تأسسـت في القرنين الثالث والرابع، تطورات كبيرة بلغت القمة، برغم التقدم الذي أحرزتـه بعض الفروع الأخرى من حيث العمق أو من حيث الحداثة في المراحـل اللاحقـة،

بل يمكن أن نجزم بثقة أن جميع تلك الإضافات، كماً ونوعاً، لم تخرج عن الأطر التي أنتجتها عقول المسلمين في القرنين الثالث والرابع. أي في هذين القرنين قد تجلت جميع الاتجاهات الفكرية والوجدانية الأساسية، واتضحت مسؤولية العلوم الشرعية والفلسفية والعرفانية، وتبين اتجاهها العام، ومستقبلها النهائي.

مكانة الفكر في الحضارة الإسلامية

استقطبت المنجزات العملية والفكرية والمعرفية الكبيرة والمتعددة، منضمة إلى حركة النشر والاستنساخ لمختلف الكتب والآثار في نطاق الحضارة الإسلامية.. استقطبت أنظار المحققين المنصفين، بعد أن بلغ البحث والتحقيق وسعة الأفق لدى العلماء والباحثين المسلمين في بعض الشعب والفروع مديات قصية، سجلت على صعيد الفكر البشري إضافات قيمة، أكدت أن الإبداع والتأسيس الفكري لم يكن قليلاً على صعيد الحضارة الإسلامية، بل تضمن التراث الذي حققه الغربيون من غير المسلمين أو ما أنجزه أصحاب الرأي والفضلاء من المسلمين، الشيء الكثير. والتطرق إليه خارج نطاق البحث.

ثمة حقيقة، أن الحركة الفكرية في العالم الإسلامي، وعلى صعيد الحضارة الإسلامية، قد تأثرت بثلاثة تيارات مهمة ومتصارعة، يمكن إدراجها، بشيء من التسامح، تحت ثلاثة عناوين: التشرّع، التصوّف، والتعقّل. ونقصد من التشرّع (ويمثله آنذاك أهل الظاهر)[1] التمسك بظاهر القضايا الدينية الأعم، من الأصول والفروع. ومرادنا من التصوّف الجامع العام (الأعم من النظري والعملي) بين العرفان والصوفية. والمقصود من التعقّل نمط الرؤية الفلسفية التي تبلورت في ظل الأفكار الفلسفية الوافدة إلى العالم الإسلامي، وبشكل أساسي القادمة من اليونان والإسكندرية.

---

(١) شريعت كرايى يقابلها في العربية: الميل للشريعة، التمسك بالشريعة، الارتهان للشريعة، أهل السنة، أهل الشريعة، أهل الظاهر، وسنقدم مصطلح أهل الظاهر لأنه أكثر دلالة على الكلمة، كما توحي بذلك سياقات النص الفارسي.

ففي القرن الرابع الهجري، عصر ازدهار الحضـارة الإسـلامية، كـانت هنـاك ثلاثة تيارات عقدية وفكرية تجذرت في العمق التاريخي للأمة الإسلامية، فتكـوّن لكل واحد منها أتباع وموالون.

وهذه التيارات الثلاثة كانت في دوامة من الصراع والتصالح. وكـان أكثرهـا تاثيراً في الواقع الإسلامي تيار أهل الظاهر المتميّز بمكانته ورسوخه وعدد أتباعه، إلا أن الغالبية من أتباعه كانت تتشكل من فئات ليس لها حظ من العلم والمعرفة إلا قليلاً، وأهل الرأي في هذا التيار كانوا برغم كثرتهم قلة بالنسبة لعوام الناس.

ثم إن صمود هذا التيـار والتصـاق أتباعـه بـالدين الإسـلامي مكنتهـم برغـم بسـاطة عقـائدهم مـن السـيطرة علـى الحيـاة العامـة، وتغلغلهـم في عقـول أكـثر المجتمعات الإسلامية. إلا أنهم تارة تضيق بهم حلبة الصـراع فـلا يجـدون سـوى العزلة والمسـكنة والتسـكع طريقـاً للهـروب مـن المنازلـة الصعبـة. لـذا لـو أقبـل أحدهم- أحياناً- على الفلسفة أو العرفان أو التصوف فهذا يدل:

أولاً: أنها ظاهرة نادرة وآنية وكثيراً ما تحصل داخل الفـرق المناوئـة للسـلطة الحاكمة.

ثانياً: ستقع الفلسفة والعرفان ثانيـة تحـت وطـأة الفقـة وأهـل الظـاهر. وقـد تشكلت وسادة أفكار أهل الظاهر قبل ظهور الزهاد والصوفية، وجـاءت نتيجـة لاستقرار الشريعة، التي تقدمت في ظهورها وسط المجتمع الإسـلامي علـى التيـار العقلي الفلسفي.

استقرار الشريعة وظهور أهل الظاهر

عندما جاء الإسلام تأججت روح الإيمان، فأقبل المؤمنون به، بدوافع مختلفة، بقلوبهم نحو وادي الإيمان الهائج من أجل السعادة الروحية والتخلّص من المـادة، والتحرّر من قيود الظلم الجاهلي، الذي كان يجسد أقبح صور التمييز والحقـارة، وليحققوا من وراء تحررهم الجميل الخلود وحسن الطالع. فكانت سيرة النـبيﷺ

وشخصيته العظيمة، وكلامه النافذ، وتألقه المطلق يطمئن القلوب الباحثة عن الأمن والحقيقة، وكان أقوى أداة لترسيخ اليقين والاعتقاد في نفوس الناس، وأكثر تأثيراً من أي برهان عقلي وفلسفي لا يدركه أغلب الناس، لأن الإعجاز، كما يعتقد المؤمنون بالأديان، أداة مهمة في إقناع الناس وإثبات أحقية الدعوة، وله دور أساسي في استقطابهم، بما فيهم المنصفون من المفكرين، نحو الأنبياء الذين منهم نبي الإسلام.

ولم يحتج المسلمون، ممن سمعوا الوحي مباشرة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم وصدقوه، إلى أي مرجعية أخرى، لا في تشخيص الحقيقة ولا في معرفة التكليف، لذا دافعوا عن الوحي وحافظوا عليه كما نزل. وكانوا يفهمونه ويعملون به ويشعرون بالسعادة معه، لأنه يمثل الحقيقة بالنسبة إليهم. حتى جاءت كتابة الوحي الإلهي والسنة النبوية ونشرهما، وكذلك علم الحديث والفقه وتفسير القرآن وعلم الكلام، وحظيت جميعها في العالم الإسلامي بالاهتمام اللازم قبل فروع الفكر الأخرى، وكان المهم بالنسبة إلى المسلمين الذين يتلقون عقائدهم عن الوحي أن يحددوا وظائفهم الشخصية والعامة، من خلال التمسك بظاهره.

ويتلخص الدين الإسلامي بأنه اعتقاد بالمبادئ والقيم التي بينها الوحي، وسلوك وتكاليف خاصة تتجلى في المناسك والأخلاق الدينية، ومعاملات وعلاقات اجتماعية تشكل الحياة العامة.

وكان المؤمّن الأول للخلافة الإيمانية والعقدية للمسلمين هو الرجوع إلى القرآن والسنة النبوية والفهم الظاهري لهما، والتمسك بالتفسير اللغوي والأدبي للقرآن والحديث، وتوظيف ذكاء الإنسان لفهمهما فهماً عرفياً أدبياً، والتعبد بالفهم الظاهري. وكان يكفي الرجوع إلى ظاهر الوحي والسنة أيضاً لمعرفة الشعائر وتحديد الوظائف الشخصية والاجتماعية، واكتشاف ملاك السلوك الاجتماعي، وتمييز ما هو ديني من غير الديني. كما يمكن تفسير القرآن بشكل

أولي بالرجوع إلى أقوال النبي ﷺ والصحابة والتابعين والتفسير اللغوي والأدبي لكتاب الله المجيد.

وكان علم الحديث ومعرفة طبقات الرواة وعلم الفقه، المتكفل ببيان الأحكام الفرعية الشرعية والمسؤول عن تحديد وظيفة المسلمين، قد سبق غيره من الفروع العلمية الأخرى ثباتاً وانتشاراً، ولم يكن الأدب واللغة بعيداً عنهما لفهم القرآن والحديث، كما انتشر أيضاً التاريخ والمغازي اللذان ضبطا الماضي، وفي ظلهما يجب أن تدرس جميع الحقائق والمسؤوليات.

لكن عندما ضعف وهج الإيمان الأول وظهرت الشبهات والأسئلة الأساسية، وتجددت حاجات لم تكن موجودة في زمان الرسول ﷺ وأصحابه، إضافة إلى التطور الطبيعي لشكل ومحتوى الحياة البشرية الشاملة لحال المسلمين أيضاً، ولا سيما بعد اتساع نطاق الدين واحتكاك المجتمع الإسلامي بأصحاب الثقافات والأديان الأخرى، كل ذلك دفع أصحاب الفكر والرأي باتجاه مصادر حديثة للفهم، ومراجع جديدة للتمييز بين الحق والباطل، ولتحديد الوظائف. فعلى الصعيد الفقهي اعتمد أبو حنيفة على حجية القياس والرأي كمصدرين إلى جانب الكتاب والسنة، وهذه الحاجة تجسدت في الجانب النظري للدين، أي الأصول والعقائد الأساسية للمتدينين، أكثر من تجسدها في الأبعاد العملية.

وقد تسبب ترامي أطراف الدولة الإسلامية واحتكاك الدين الإسلامي بأديان أخرى في تبلور أسئلة وحاجات جديدة كان ينبغي للدين الجديد الإجابة عنها، وهذا بدوره مهَّد بشكل طبيعي إلى ظهور أفكار واتجاهات حفزت المسلمين على مضاعفة جهودهم العلمية، فساهم ذلك في ظهور (الكلام) في دائرة الفكر الإسلامي. وموضوع الكلام هو أصول الدين، وهدفه الرد على الشبهات التي تتسلل باستمرار إلى عقول أتباع الدين الجديد. وعندما دخل العالم الإسلامي، ما يعرف تاريخياً بـ (علوم الأوائل)، وانتقلت إليه عبر حركة الترجمة الأفكار

والعلوم والتجارب العقلية والعملية اليونانية والإيرانية والهندية، ولاسيما التي اهتم بها خلفاء الصدر الأول العباسي، لم يبق الوضع كما هو عليه، ولم تستطع النظرة البسيطة الظاهرية الأولى لأصحاب العلوم والمعارف الدينية من الإجابة عن الأسئلة والشبهات التي أصبحت في ظل عاصفة الاختلافات السياسية والمذهبية أكثر جدية وخطورة.

وقد اعتمد المعتزلة، أول مذهب كلامي اعترف به على صعيد الفكر الإسلامي، العقل في فهم الدين والإجابة عن الأسئلة التي تشكلت بشكل طبيعي، بعد أن توفرت لهم، في ظل حماية الخلافة العباسية منذ زمن المأمون ووقوع أهل الظاهر في مواجهة إشكاليات أكثر جدية، أجواء آمنة بيَّنوا خلالها فهمهم العقلاني للدين. إلا أن أهل الظاهر الذين شعروا بخطر العقل، وتضايقوا من حماية جهاز الخليفة لهم قد واجهوا المعتزلة في زمان المتوكل العباسي، وعمد أصحاب الرؤية الظاهرية في الحديث والفقه، بعد أن تصدروا مجلس الوجاهة، إلى الانتقام الصعب من خصومهم، ولم يحولوا حياتهم إلى ميدان لصراع الأفكار وردِّ الفكر المعارض بفكر آخر، وإنما صاروا كما كانوا في عصر المأمون بعد (المحنة)، إذ كان يُقمع مخالفو مذهب الاعتزال، لا بحراب المنطق والعقل، وإنما أُخمدوا تحت ضربات القضاء والعسكر والسيف.

أهل الظاهر والسيطرة على الحياة العامة

توحد أهل الظاهر، على اختلاف اتجاهاتهم وفرقهم، في نقطة هي: الاقتصار على كتاب الله وسنة نبيه في أخذ العقيدة والتكاليف الشرعية. وبهذا نفوا، ولو بشكل إجمالي، حجية العقل في تشخيص القضايا، أو أنهم وظفوا أحكام العقل لخدمة ظاهر الشريعة فقط، أي الفهم الأولي للنص والظاهر من كلام الله والرسول. وهم يعتقدون بانحراف أصحاب التأويل ويرفضون العقلانيين، الذين يلجؤون إلى التفسير العقلاني من غير تردد، وتارة يجانبون موازين الفهم

الظاهري الأولي للكتاب والسنة. وفي رأيهم أن الأصل هو كتاب الله، وأشرف المصادر بعده حديث النبي وسنته، ومن ثم في بعض الأحيان عمل الصحابة. ويعتبرون فهمهم للدين أكثر صفاء وأقرب للحقيقة بسبب تماسهم المباشر مع الرسول ﷺ وإدراكهم لزمان الوحي، وتارة يعتبرون إجماع المتشرعة أحد المصادر الأساسية.

وإذا كان فيهم من يعتبر العقل ويقول بحجيته، ففي طول هذه المصادر فقط، وليس بوصفه مصدراً مستقلاً يمكن أن يصار إليه لو وقع التعارض بينه وبين ظواهر الكتاب والسنة.

وقد وجد أصحاب الرؤية الظاهرية للدين في تأسيس الكلام الأشعري سنداً قوياً لهم. غير أن علم الكلام - كما بلورته المعتزلة أصحاب الكلام العقلي، ومناهجهم في منازلة خصومهم الأقوياء الذين جاؤوا بعدهم - الذي ظهرت بوادره الأولى في هذه المرحلة، وبشكل خاص بعد وفاة الرسول ﷺ لم يتحول إلى تيار وسط الفكر الديني إلا بعد فترة، وأما ما كان معتمداً على صعيد العالم السني، ممن يشكلون أكثرية المسلمين، وغالباً ما اعتمدت الخلافة الإسلامية على آرائهم، وارتكزت إلى حمايتهم، فهو الكلام الأشعري الذي نصنفه وفق تقسيماتنا على أهل السنة.

يقول مؤلف كتاب (تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي):

«بدأ التراجع التدريجي عن العقل وعلم الكلام، الذي كان المعتزلة رواده الأوائل، في حدود أقل من قرن بعد وفاة مؤسس مذهب المعتزلة واصل بن عطاء.. إلا أن السياسة القمعية للمتوكل لم تمنع من تغلغل الكلام المعتزلي بشكل تام، و لم تهدأ بشكل كامل روحية الجدل الكلامي برغم موفقية الحنابلة وأصحاب الحديث على الصعيد العملي، كما فقد أهل السنة الأولون والفقهاء والمفسرون صلابتهم. وكان المتشددون من أهل السنة (= الأورثدوكس الجديد)

نوعاً متطوراً من أهل السنة، تولد عن الحركة الاعتزالية. وكان ظهور السلفية متزامناً مع اشتهار أبي الحسن الأشعري (المتوفى في عام ٣٢٤ هـ)[١].

وقد ادعى الأشعري، الذي كان لمدة أربعين سنة من أتباع مذهب الاعتزال، أنه رأى النبي في المنام، وقد كلفه بتعهد المجتمع الإسلامي. فعمد، شعوراً منه بالتكليف، إلى مسجد البصرة (الذي تدرس فيه آراء الاعتزال) وأعلن براءته من المعتزلة، وقرر فضح آرائهم التي سمّاها بـ (فضائح وحماقات المعتزلة)[٢].

اختلف الأشعري مع المعتزلة الذين منحوا العقل أهمية قصوى. فهو يعتقد أن العقل لا يرقى في معطياته إلى المكانة التي منحتها إياه المعتزلة، وأكد ظاهر القرآن والحديث. لكن الأشعري لم يتنكر للعقل كأصحاب الحديث وأهل الظاهر، وإنما حاول بذكائه توظيفه لإثبات ما يمكن إثباته من ظواهر الكتاب والسنة.

((يعتبر موقف الأشعري رجعياً وفقاً لمعايير الفلاسفة ومبادئ العقليين (إلا أنه يختلف قليلاً مع أهل الظاهر). ويؤمن الأشعري - الذي يتمسك بالقرآن مصدراً موثقاً في مقابل أهل الحديث الذين يناقشون في جواز التمسك بالقياس والتمثيل- يؤمن بالتمثيل))[٣] .

والملاحظ أنه يتفق في هذه الموارد أكثر مع الفقهاء أمثال أبي حنيفة في بعده عن أهل الظاهر من أهل الحديث السطحيين برغم توغله بالفقه. لكن برغم هذه الاختلافات تعتبر أفكار الأشعري إحدى العوامل المهمة المعارضة للعقلانية في العالم الإسلامي.

من هنا قوي فقه وحديث أهل السنة بظهور وانتشار الكلام الأشعري في القرن الرابع الهجري، وهذا التعاضد كان سبباً في وجود أهم وأكثر التيارات

(١) فخري، ماجد، تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي (الترجمة الفارسية)، مركز نشر دانشكاهي، ١٩٩٣ م، ص ٢٢٠

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤

تأثيراً على صعيد الفكر والثقافة في العالم الإسلامي. وقد وقف الأشعري، الذي يعتبر آراءه فوق الفوارق المذهبية والفقهية، وقف بوجه تحديات أهل الظاهر المتطرفين الذين رفضوا أيضاً قبوله المشروط والمحدود لأحكام العقل في فهم وإثبات الدين، إلا أن هذه التحديات لم تتحول إلى معيق أساسي للتوافق والانسجام بين الكلام الأشعري والمذاهب الفقهية لأهل السنة، بل إن كلام الأشعري هو الكلام الرسمي الذي كان يحظى باحترام الجهات الثقافية المهمة مثل النظامين في بغداد ونيشابور وبلخ و.. والعديد من الدوائر الدينية والعلمية المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي. بينما يعيش أصحاب الفلسفة وأهل الكلام العقلي والعدلية الانزواء، وكان أكثرهم يعيش ظروفاً صعبة وقاسية.

التّصوّف ثاني أقوى تيار على الصعيد الفكري

عندما نتحدث عن التصوف فإن الذهن سيتجه بشكل تلقائي، إذا كان ملمّاً بأوضاع الأمم والمجتمعات، نحو الحركات الانطوائية العازفة عن الدنيا التي لها امتداداتها في أغلب الأمم، إلا أنها ظهرت وتبلورت أولاً في شبه القارة الهندية، من هنا صار فهم التصوف الهندي متوقفاً على فهم الثقافة الهندية المعقدة المليئة بالأسرار أو الرموز، التي لا ينتج التعمق فيها سوى الحيرة والعجب.

كما أن دراسة التصوف ستكون ناقصة ما لم تفهم الرهبانية، التي ظهرت في ظل موجة الدين المسيحي.

والفكر اليوناني، كالفلسفة الفيثاغورسية والأرفية وأمثالهما، هو الآخر مليء بالأسرار والرموز، وامتزجت آراء الأفلاطونيين الجدد مثل أفلوطين بالذوق العرفاني والسلوك الصوفي، فكان التصوف الوجه المشترك بين جميع هذه المذاهب والطرق.

ومهما يكن فالتصوف كغيره من المظاهر الروحية في حياة البشر لا يمكن حمايته من التطرف، لكنه يحتفظ بوجوه مشتركة نلخصها بما يلي:

إعطاء الأولوية للمعاني الوجودية بعد التحرر من قيودها الظاهرية، أي الدنيا. واعتماد نمط من السلوك الروحي للوصول إلى الحقائق المعنوية، المتعالية على الحس والعقل.

وأخيراً ادعاء نوع من الوصل بالكل والفناء فيه والاتحاد بحقيقة العالم المتعالية.

إن البحث عن مرجعية التصوف الإسلامي، وما المقدار الذي جاء من الخارج، ومقدار تأثير التعاليم الإسلامية في ظهوره وانتشاره هو بحث خارج عن قدرة الكاتب وتخصصه. وبحثنا الحالي حول دراسة الفكر السياسي في العالم الإسلامي لا يتطلب الخوض في جميع أبعاد الموضوع.

يقول مؤلف كتاب (عوارف المعارف):

((من هذا الوجه ذهب قوم إلى أنهم سمّوا صوفية نسبة إلى ظاهر اللّبسة، لأنهم اختاروا لبس الصوف... وقال بعضهم: فكان اختيارهم للبس الصوف لتركهم زينة الدنيا، وقناعتهم بسد الجوعة وستر العورة، واستغراقهم في أمر الآخرة، فلم يتفرغوا لملاذّ النفوس وراحتها، لشدة شغلهم بخدمة مولاهم، وانصراف همهم إلى أمر الآخرة، وهذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لأنه يقال: تصوّف إذا لبس الصوف))[١].

كما نقل المؤلف قولاً آخر:

((وقيل: سمّوا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل... وقيل: كان هذا الاسم في الأصل صفوي، فاستثقل ذلك وجعل صوفياً. وقيل: سمّوا صوفية نسبة إلى الصفة التي كانت لفقراء المهاجرين على عهد رسول الله ﷺ.. وهذا وإن كان لا يستقيم من حيث الاشتقاق اللغوي ولكنه صحيح من حيث المعنى..))[٢].

---

(١) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٢ م، ٥/٦٤

(٢) المصدر نفسه، ٥/٦٥

وأضاف: ((... هذا الاسم لم يكن في زمن رسول الله ﷺ. وقيل: كان في زمن التابعين، ونقل عن الحسن البصري أنه قال: رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه، وقال: معي أربع دوانيق، يكفيني ما معي. ويؤيد هذا ما روي عن سفيان أنه قال: لولا هاشم الصوفي ما عرفت دقيق الرياء... وقيل: لم يعرف هذا الاسم إلى المئتين من الهجرة العربية..))(١).

وقال في وصفه هذه الجماعة بعد أن ذكر الحوادث التي تسببت بشكل تدريجي في ((اختلاف الآراء وتفرد كل ذي رأي برأيه وكدر شرب العلوم شوب الأهوية وتزعزعت أبنية المتقين، واضطربت عزائم الزاهدين وغابت الجهالات وكثف حجابها)):

((... تفرد طائفة بأعمال صالحة وأحوال سنية وصدق في العزيمة وقوة في الدين، وزهدوا في الدنيا ومحبتها، واغتنموا العزلة والوحدة، واتخذوا لنفوسهم زوايا يجتمعون فيها تارة وينفردون أخرى، أسوة بأهل الصفة...

تاركين للأسباب، مبتهلين إلى ربِّ الأرباب، فأثمر لهم صالح الأعمال سني الأحوال، وتهيأ لهم صفاء الفهوم لقبول العلوم، وصار لهم بعد اللسان لسان، وبعد العرفان عرفان، وبعد الإيمان إيمان، كما قال حارثة: أصبحت مؤمناً حقاً... فصار لهم بمقتضى ذلك علوم يعرفونها وإشارات يتعاهدونها، فحرروا لنفوسهم اصطلاحات تشير إلى معان يعرفونها، وتعرب عن أحوال يجدونها، فأخذ ذلك الخلف عن السلف. حتى صار ذلك رسماً مستمراً وخبراً مستقراً في كل عصر وزمان، فظهر هذا الاسم بينهم وتسمّوا به وسمّوا به، فالاسم سمتهم، والعلم بالله صفتهم، والعبادة حليهم، والتقوى شعارهم، وحقائق الحقيقة أسرارهم..))(٢).

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥/٦٦

(٢) المصدر نفسه.

إلا أن هنري كوربن ذكر ضمن إشارته إلى اشتقاق كلمة صوفي من الصوف العربية احتمالاً آخر في باب جذر هذا الاسم، ويظهر أنه مقتنع بالقول الأول:

((.. البيان الآخر الذي يبدو أنه مقنع أكثر هو أن هذه الكلمة جاءت من الكلمة اليونانية (Sophos) وتعني المفكر أو الفيلسوف. وكان البيروني في القرن الرابع الهجري قد التفت إلى هذا المعنى برغم أن جميع المستشرقين لم يقبلوا ذلك))[١].

((أي إن حرف (س) من كلمة (Sophos) قد تغيرت في كلمة صوفي إلى حرف (ص)، لكنها بقيت (س) في كلمة فيلسوف. وإذا كان الأمر كذلك فانظر كيف اشتق النحويون العرب بقريحتهم الاستثنائية هذه الكلمة الواردة من اللغة الأجنبية))[٢].

ويقول ابن خلدون في هذا المجال:

((هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في الملة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاماً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. وقال القشيري، رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب، ومن قال: اشتقاقه من الصفا أو من الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف، لأنهم لم يختصوا بلبسه. قلت (ابن خلدون)

(١) كوربن، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية (الترجمة الفارسية)، ترجمة: د. أسد الله مبشري، مؤسسة أمير كبير للنشر، ١٩٩٢ م، ص ٢٥٢

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٣

والأظهر إن قيل بالاشتقاق: أنه من التصوف، وهم في الغالب مختصون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف...))(١).

لا شك أن التصوف بخصائصه التي ظهر بها في عصر توسع الحضارة الإسلامية، وبشكل خاص في مرحلة انحطاطها، لم يكن موجوداً في صدر الإسلام، برغم وجود الزُّهاد - بالمعنى العام - في عصر النبي ﷺ، إلا أنه صار فيما بعد مذاهب وطرقاً وأفكاراً ومناسك وسلوكاً خاصاً امتاز بها عن غيره من التيارات الأخرى، المتمايزة أساساً من بعضها ومن التيارين الآخرين، أي الفكر الفلسفي وأهل السنة.

ولا شك أن الزهد ناشئ عن فهم خاص للإسلام قد أثر في ظهور التصوف في العالم الإسلامي، وأن التصوف بصورته التي ظهرت إبان الحضارة الإسلامية كان يختزن، كجميع المعارف والعلوم الإسلامية الأخرى، كثيراً من تراث النِّحَل الخارجية، الأعم من الهندية واليونانية والمسيحية. كما كان للأحداث الاجتماعية والنزاعات السياسية والمذهبية دور في تطور الزهد ومن ثم التصوف أكثر فأكثر.

جاء في كتاب (تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي) نقلاً عن كتاب (ضحى الإسلام) لأحمد أمين المصري:

((... غرق جهاز الخلافة بعد عصر عثمان ومن ثم العصر الأموي والعباسي باللذات، فكان ردّ الفعل أن تعلق الزهاد - الذين يعتبرون الزهد والإعراض عن الدنيا هما حقيقة الإسلام الرفيعة - بعقيدتهم بقدر ما تعلق الآخرون باللهو واللعب. فكانت الحضارة العباسية عبارة عن: مسجد وخمارة، وقارئ وزامر، ومتهجد يرتقب الفجر ومصطبح في الحدائق، وساهر في تهجد، وساهر في طرب، وتخمة من غنى، ومسكنة من إملاق. وشك في دين وإيمان في يقين. كل هذا كان في العصر العباسي وكل هذا كان كثيراً)).

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الجيل، ص ٥١٧

وبعد ذلك قال مؤلف كتاب (تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي): ما قاله أحمد أمين بالنسبة إلى العصر العباسي له نظائر كثيرة في العصر الأموي. فكان لهذا التناقض نوعان من ردود الفعل، فطائفة فسَّقت جميع المسلمين، وعادتهم، وساقوهم بالسيف، وهؤلاء هم الخوارج. وطائفة اعتزلت في زاوية وزهدت تجنُّباً لوقوع الحرب وإراقة الدماء، وكان أبرز هؤلاء الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعاذ بن قيسية ورابعة العدوية، وآخرون كثيرون، وكان جميعهم في القرن الثاني. وسمي أمثال هؤلاء بالزهاد وليس الصوفية؛ لأن مصطلح الصوفية لم يستخدم قبل الجاحظ المتوفَّى في عام ٢٥٦ هـ/ ٨٦٩ م. وأول من سمي صوفياً هو أبو هاشم الكوفي المتوفى عام ١٦٢هـ/٧٧٨م.

وإذا كان الزهد سلوكاً خاصاً، فإن التصوف فلسفة دينية ورؤية كونية خاصة))[1].

أزمة الفلسفة

عندما توغلت الفلسفة في عمق الوسط الفكري الإسلامي، كانت علوم الشريعة والتصوف على الصعيد ذاته قد سبقتها تشييداً وانتشاراً. إذ كانت الشريعة ركيزة السلوك الشخصي وأساس النظام الاجتماعي، وقد شكلت حاجة ملحة وجادة. كما كان التصوف في بدايته نمطاً من السلوك العملي، لا يتطلب الالتزام به دراسة بعض العلوم أو التوافر على منظومة فكرية خاصة، وإنما انتشر بين عامة الناس العاديين بعد الثورات والاضطرابات وتزايد الإعراض عن الدنيا، التي كانت تدفع يوماً بعد آخر كثيراً من الناس نحو التصوف، بينما لا يتمكن أي شخص دخول مجال الفلسفة الصعب إلا بمواصفات عقلية خاصة، وبعد دراسة علوم كثيرة. وليس كل شخص تساعده قابلياته الشخصية والاجتماعية على قضاء عمر كامل في تعلم ودراسة الفلسفة، لذا لم يتخصص

---

(١) الفاخوري، حنا، وخليل الجر (الترجمة الفارسية) ترجمة: عبد الحميد آيتي، كتاب زمان، ١٩٧٦ م، ص ٢٤٦

في الفلسفة إلا عدد ضئيل من الأفذاذ ممن لهم مواصفات وذكاء واستعداد يؤهلهم لذلك. وطالما واجه المشتغلون في حقل الفلسفة تحديات صعبة، مما يفرض التوافر على ثروة جيدة تجنبه هواجس ومتطلبات المعيشة، وتمكنه من قضاء عمره ووقته في الفلسفة والعمل الفكري، أو كحد أدنى أن يكون له من الشوق للعلوم الفلسفية ما يمكنه من تجاوز الدنيا وبهارجها، ويرى معها ضيق العيش لذيذاً.

فالفلسفة إذن متأخرة زماناً عن علوم الشريعة والتصوف، إذ أشرقت شمس الفلسفة في العالم الإسلامي في وقت توطد فيه ربيع علوم الشريعة والتصوف، مما جعل إقبال الناس على الفلسفة أقل من الشريعة والتصوف. لأن مسؤولية الشريعة بيان ظاهر الدين، وبشكل أكثر تحديداً، ما هو واضح ومقبول لدى عامة الناس، لذا يعتبرونه عين الدين. والبعد العملي للتصوف مكن الجميع منه دون حاجة إلى طي مراحل فكرية وعلمية كما هو الحال في الفلسفة. وللشريعة في ذلك الوقت ما يميزها أيضاً عن الفلسفة والتصوف وهو حاجة الحكومات الماسة في المجتمعات الدينية إليها باعتبارها حكومات قائمة على الشريعة كركيزة أساسية في تنظيم المجتمع، مما جعل هذا التيار يحظى بحماية القوى السياسية.

الصراع بين العقل والشرع

عندما دخلت (علوم الأوائل)، وخاصة العلوم العقلية، إلى العالم الإسلامي اهتم المسلمون أكثر بالعقل، فتمخض عن ذلك تأسيس الفلسفة الإسلامية، لكن قبل هذا الحدث المهم كان الشيعة والمعتزلة قد وظفوا العقل والأحكام العقلية في الكشف عن الحقيقة، واعتمدوا الموازين العقلية في تأسيس البنى الدينية، فكان لهذا العمل ردود فعل مختلفة في العالم الإسلامي.

وقد اشتهر الشيعة والمعتزلة في تاريخ الفكر أيضاً بأصحاب العقل والعدل، ونحن نعلم أن بعض الشخصيات التي انطلقت من أروقة دروس أئمة الشيعة،

وبشكل خاص الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، أمثال هشام بن الحكم، كانوا أول من دشّن المباحث الكلامية، حيث وظفوا المعطيات العقلية للدفاع عن الدين بعد أن ابتعدوا عن الفهم الابتدائي للنص والسنة والظاهر المنقول. وقد اهتم كتاب (نهج البلاغة) الخالد، بالعقل والعقلانية والاعتماد على العقل للوصول إلى الحقيقة. وقد سعى المرحوم الطباطبائي في كتابه: (علي والفلسفة الإلهية) إلى فرز البحوث العقلية في تراث الإمام علي.

ثمة حقيقة أن الاهتمام بالعقل كثروة كبيرة يختص به الإنسان، كان قبل تعرف المسلمين على الفلسفة اليونانية والتراث الثقافي للشعوب والحضارات. وكلما ابتعد المجتمع عن صدر الإسلام وغادر حيويته وآماله وتطلعاته السابقة، وتصاعد استبداد الحكومات الإسلامية على مساحة واسعة من العالم الإسلامي، وازداد احتكاك المسلمين، حديثي الإيمان، أكثر بأصحاب الديانات والثقافات والحضارات الأخرى، انفتحت أمامهم آفاق جديدة، واستجدت في أذهانهم أسئلة مثيرة. ثم اشتد قلقهم على دينهم الجديد بعد الشبهات التي كان يثيرها المنكرون للدين.

فأدرك الواعون، أنهم بحاجة إلى تشييد عقائدهم الدينية وتعاليم الإسلام على أسس معترف بها لدى أهل الرأي، وتصمد أمام تحديات الآخرين، وإلا فإن إعصار الفكر الآخر والسجال السياسي سيكتسح البنية الأساسية للدين، لذا كان من الطبيعي أن يهرعوا إلى العقل باعتباره أداة جيدة للتفاهم البشري وصفة يمتاز بها الإنسان عن غيره من الموجودات. من هنا حققت العقلانية في الحضارة الإسلامية مكانة رفيعة بعد دخول (علوم الأوائل) واهتمام المفكرين والباحثين المسلمين بالمعطيات الفكرية والتراث الروحي للشعوب الأخرى. وبهذا الشكل ساعد اعتماد العقل في موارد كثيرة المسلمين في مواجهة أصحاب العقائد غير الإسلامية ومثيري الشبه في المجتمع الإسلامي، إلا أن استشراء الجدل والعقل أحدثا اهتزازات فكرية في أسس الدين وأصالته.

وعندما دخلت الفلسفة إلى العالم الإسلامي، كان الاتجاه الأكثر التصاقاً بالشريعة وظاهر الدين أقوى تيار يسود العالم الإسلامي آنذاك، وقد استولى التصوف على أرواح بعض النخب فيه، إلا أن المسلمين اهتموا بالعقل اهتماماً بالغاً، فوقعت مواجهات حادة بين العقل والشرع وبين القلب والعقل، أثرت سلباً في الحضارة والثقافة الإسلاميتين.

فمن جهة دخل التصوف، الذي لم يعتمد العقل في إدراك عالم الحقيقة، وإنما يحقق وصاله الروحي مع الحق من خلال هوى الخلسة، في منازلة مع الفلسفة العقلانية، إلا أن المتصوفة أجبروا على مراجعة بناهم الدينية والعقيدية دون أن يتخلوا ولا لحظة واحدة عن خانقاهاتهم وخلواتهم وسيرهم وسلوكهم المعروف، مراجعة تبلورت نتائجها بعد قرن أو قرنين على يد النابغة ابن عربي.

ومن جهة أخرى باشر المعلم الثاني (الفارابي) في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع بتشييد بناء الفلسفة الإسلامية العالي، إذ واءم بشكل تدريجي بين الوحي والعقل والدين والفلسفة. كما أسس أبو الحسن الأشعري مدرسته الكلامية، ليزيل بها، كما يظن، غبار سجال العقل عن صورة الدين المستقاة من ظاهر التعاليم الدينية، وليقود زمام العقل الضعيف برباط الشريعة.

فكانت ظاهرة جديدة على صعيد الفكر الإسلامي، إلا أنها لم تطور في حينها الفضاء العقلي والحياتي للمسلمين، وإن كان الارتكاز لها في دراسة تاريخ الفكر في الحضارة الإسلامية حظي بأهمية كبيرة. وقد أثار هذا التيار خصومه برغم أنه لم يحافظ على تماسكه.

ثم إن البحوث العقلية التي كانت تطرح في المجتمع الإسلامي، والأسئلة الجادة التي كانت تثار حول العلاقة بين الوحي والعقل والفلسفة والدين، كانت وراء ظهور التيارات الفكرية الأربعة الأساسية، إلا أنها اختلفت في درجة تأثيرها في العالم الإسلامي وفي مستقبل الأمة الإسلامية:

١ – فما يعرف بالفلسفة الإسلامية هو في الحقيقة إجابة عن السؤال الآنف من خلال طرح نمط من الجمع والمواءمة بين الدين والفلسفة.

٢ – التيار الذي يعتقد عدم قدرة المفكرين على التوفيق بين الدين والأحكام العقلية.

٣ – العرفان والتصوف اللذان يعتقدان بعجز العقل والفلسفة العقلية عن الوصول إلى الحقيقة، ويعتمدان أجنحة القلب للطيران إلى الأرواح، يعتقدان أن قدم العقل الخشبية لا تستطيع طي المسافة وتحقيق المراد.

٤ – التيار الذي ضحى بالعقل البشري لصالح الفهم الظاهري للدين والشريعة، واعتبره شيطاناً أو شيطنة ذهنية تربك الذهن، وما لم يأخذ ظاهر الشريعة بزمام العقل سوف لا يكون لديه دليل مطمئن نحو الحقيقة، وحينئذ سوف لا يضمن الإنسان سلامة دينه وحياته الخالدة.

في غضون ذلك بقي التصوف والعرفان تيارين قويين وسط القلوب الرافضة للواقع المر والنخبة الرافضة للوضع الموجود بأي شكل كان، إلا أنهما لم تخرج عن نطاقه. بينما بقي مصباح الفلسفة والفكر الفلسفي في الحضارة الإسلامية منزوياً برغم أنه ظل يضيء فضاء مجموعة من العاملين في حقل الفكر. وقد اصطدم التيار العقلي المحارب للدين بجدار شاهق لا يخترق من العقائد والتقاليد والآداب المنتشرة في ذلك الزمان في وسط رجال صنعهم الدين، فلم تكن لهم قيمة حتى لدى مؤيديهم، ولم يقف إلى جانبهم الذين شيدوا قوتهم على الدين أو أنهم وظفوا الشريعة لخدمة ذلك. وظل أصحاب الشريعة بفضل ما يمتلكون من أرضيات ذهنية واجتماعية تياراً سائداً في أذهان وحياة الناس، وشدد كلما استطاع لا على محاربي الدين فقط وإنما على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين العقليين والمتصوفة، ممن قالوا: إن الحقيقة وراء ظاهر قشور التعاليم الدينية.

العقل في مواجهة الدين

تتطلب دراسة الفكر السياسي في العالم الإسلامي ومستقبله، دراسة نشأة تأسيس ما عرف تاريخياً باسم (الفلسفة الإسلامية)، إلا أننا سنتعرض أولاً بإيجاز إلى ظاهرة الإلحاد في تاريخ الحضارة الإسلامية، قبل أن نخوض في موضوع (الفلسفة الإسلامية) المهم، إذ وقف الملاحدة إلى جانب العقل والفلسفة في المواجهات الدائرة بين الفلسفة والدين، واعتبروا الدين وهماً ينبغي إقصاؤه لفتح المجال أمام العقل أكثر.

وكما أشرنا سابقاً، كان من الطبيعي أن يشتد النفور من الدنيا في ظل توسع السلطة الظاهرية للإسلام، وتوافر الإمكانيات الحياتية، وبشكل خاص بالنسبة إلى أصحاب المناصب النفعيين ممن يستغلون مواقعهم ويكرسون جهودهم لتكديس الإمكانيات والثروات. ومن الطبيعي أيضاً ألا تنسجم النفس الطموحة العطشى للذات مع الدين فضلاً عن التمسك به، الذي يمثل الزهد في الدنيا أحد مقوماته، لذا في آخر المطاف وبعد صدر الإسلام اتسعت ظاهرة عدم الشعور بالمسؤولية، كما استشرى النفاق والرياء لدى طيف واسع من الناس.

وخلقت الاختلافات الدينية والمذهبية والصراعات وسفك الدماء والمواجهات والظلم السياسي والقلق النفسي الناشئ من ذلك.. خلقت إنساناً معذباً، وتزلزل الأساس الديني لبعض الناس حتى اعتبروا التخلي عن الدين طريقاً للخلاص من المواجهات والظلم، بل ألبسوا هذا التوجه العاطفي - بشكل ما - لباساً عقلياً ومنطقياً.

ثم إن التشكيك والنقد الذي كان يمارسه أصحاب الديانات الأخرى كان يؤثر باستمرار على يقين المسلمين وفهمهم المستوحى من أصول الدين ومعاييره، ويسلبه صلابته وشفافيته الأولى. بل إن (علوم الأوائل) والتراث الفكري والحضاري المثير للأقوام الأخرى قد شككت في كون الحقيقة منحصرة بفهم المسلمين للدين والوجود. مما جعل العارفين بلغة العقل والمنطق ممن يقيسون

الأفكار والمدعيات بميزان المنطق العقلي يترددون كثيراً بشأن الدين، لأن أغلب المفردات اليونانية القديمة كانت تنسجم مع هذا المقياس، إضافة إلى التعارض بين لغة الوحي ولغة الفلسفة، لذا سيقع الاختيار على ما هو أقرب للفهم العرفي والعقلي. وفي هذا الوقت بالذات تشكل أصحاب الميول العقلية المعادون للدين.

وممن كان يسمى في التاريخ الإسلامي بأصحاب الأفكار المعادية والمحاربة للدين، السائد في ذلك الوقت، يمكن أن نذكر (أحمد بن طيب السرخسي) و (ابن الراوندي) المتوفى عام ٢٩٧ هـ، و (محمد بن زكريا الرازي) المتوفى عام ٣١٣ أو ٣٢٠ هـ.

فأما عن حياة وفكر أحمد بن طيب (الذي يبدو أنه من تلامذة الكندي، وكان يتمتع بإمكانيات مادية وترفيهية واسعة) ((... فليس لدينا سوى معلومات قليلة.. وقيل: إن آراء المعتزلي السرخسي قوية كآراء أستاذه الكندي، وكان قلقه العقلي الناشئ عن هذه الآراء من الأسباب الرئيسة لشكوكه الدينية وبشكل خاص هجومه على مفهوم النبوة))[1].

وعندما نراجع ما نقل عن الراوندي يظهر أنه كان أكثر تطرفاً من السرخسي في تحديه للعقيدة الدينية، وأكثر تهوراً في بيان أفكاره[2]. إلا أن ما وصلنا كان من مصادر معادية له في أحكامها. ففي ضوء ما ترويه بعض هذه المصادر، ((أنه أنكر قدرة العقل على الإجابة بشكل مرضٍ عن مسألة وجود الله وحكمته وتدبيره))[3].

لكن: ((... في رواية أخرى من مصدر أقل عداوة لابن الراوندي أنه أنكر ضرورة الوحي بشكل مطلق. وقال: وفقاً لاستدلاله: إن عقل الإنسان قادر

(١) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص ١١٣

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

على معرفة الله والتمييز بين الخير والشر... لذا فلا حاجة للوحي مطلقاً، والمعجزات التي تقوم عليه دعوة النبوة باطلة عن آخرها...))(١) .

((ومن الآراء المنسوبة إلى ابن الراوندي: أزلية العالم، تقديم الدين الثنوي على الدين التوحيدي، دحض الحكمة الإلهية. وهذا يؤكد أن هذا المفكر الذي كان في بدايته متألهاً معتزلياً قوياً وصاحب شأن، قد اجتاحته موجة شكوك خطرة، ولم تقنعه أجوبة المتكلمين وعباراتهم المنمقة))(٢) .

لكن ((رغم شهرة ابن الراوندي وجرأة أفكاره التي لا تصدق.. إلا أنه توارى في ظل معاصره الأكبر، الفارسي اللغة، أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، أكبر مخالف فكري في جميع التاريخ الإسلامي، ولا شك أنه أشهر مرجع طبي في القرن الرابع الهجري))(٣) .

((ويظهر أنه بلغ في الطب درجة قبل بلوغه سن الاثنتين والثلاثين من عمره، صار معها رئيساً لمستشفى مدينته (الري)، وبعد سنتين تولى إدارة مستشفى بغداد.. وقد ادعى في ترجمته لحياته أنه ألف ما يقارب مئتي كتاب في جميع حقول الطبيعة وما وراء الطبيعة، ما عدا الرياضيات التي تجنبها لأسباب مجهولة))(٤) .

((... وكان الرازي خلافاً لأغلب الفلاسفة المسلمين ينكر إمكانية التوفيق بين الفلسفة والدين. ويعتقد أن أكثر الأديان ترفض التفكير الفلسفي أو بعبارة أخرى البحث العلمي. وقد استعرض في بعض كتبه مثل (مخاريق الأنبياء وحيل المتنبئين) نظريات يشم منها رائحة الارتداد. ويبدو أنه يقدم في كتابه الآنف الذكر العقل على الوحي)).

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٤

(٣) المصدر نفسه.

(٤) للاطلاع أكثر على حياة وتراث الرازي راجع كتابي الدكتور محمود نجم آبادي:

أ - محمد بن زكريا الرازي الطبيب، الفيلسوف، الكيميائي الإيراني، ١٩٩٢ م، جامعة الرازي.

ب - مؤلفات ومصنفات أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، منشورات جامعة طهران، وقد ذكر الكتاب الثاني، أن عدد مؤلفات الرازي ٢٧١

ويعتقد بعض مؤرخي الفلسفة الإسلامية أن الرازي أفلاطوني أكثر منه أرسطوئي:

((يتضح من خلال ما تركه الرازي من كتب وما بأيدينا من آثاره الفلسفية أنه كان يميل بشدة إلى عقائد أفلاطون، وكان متأثراً جداً بتعاليم من سبق سقراط من الحكماء. ويلاحظ في رسالته ما بعد الطبيعة التي عثر عليها مؤخراً ونشرت أنه أرجع بكثرة إلى الفلاسفة القدماء مثل:

إسكندر أفروديس، ذيمقراطيس، فلوطين، فرفوريوس، برقلس، بلوتارخوس، جان فيلوبوتوس وآخرين. وقد أشار الرازي في تراثه الفلسفي كما في كلام الباري، إلى من سبق سقراط مثل: فيثاغورس، أنباذقلس، أنكساغورس))[1].

((ويلاحظ العنصر الأفلاطوني في فكر الرازي قبل كل شيء في أهم نظريات ما بعد الطبيعة، أي المبادئ الخمسة القديمة... وهذه المبادئ التي تشكل جوهر نظريات الرازي في ما بعد الطبيعة هي: الهيولى، المكان، الزمان، النفس، والباري تعالى))[2].

((برغم الادعاء المكرر العجيب من قبل رواة ونقاد تراث الرازي بأن الرازي قد أخذ أكثر آرائه فيما بعد الطبيعة ولا سيما المفهوم الأساس لمبادئه الأزلية الخمس من مصادر حرانية وصابئية، إلا أننا نجزم أنه قد استلهم أفكاره في ما بعد الطبيعة من فلسفة أفلاطون، ومؤلفاته الأخلاقية ترجع أساساً إلى آراء سقراط الأخلاقية))[3].

والرازي لم ينكر وجود الله و لم ينكر أزلية ذات الباري، ويقول بأزلية النفس: ((وقد اعتبر أزلية النفس والباري قضية بديهية))[4]. إلا أنه اعتبر الفلسفة

---

(١) الشيخ، سعيد، بحوث مقارنة في الفلسفة الإسلامية (الترجمة الفارسية) ترجمة: مصطفى محقق داماد، شركة منشورات الخوارزمي المساهمة، ١٩٩٠ م، ص ١٠٤

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥

(٣) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص ١١٩

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤

((الطريق الوحيد لتزكية النفس والتحرر من قيود الجسم. وهو يخالف المفهوم الإسلامي للوحي وما ارتبط به من مفهوم، أي النبوة))(١) .

((والحقيقة أن الرازي بحكم المقدمات العقلية لمذهبه أنكر بصراحة مفهوم الوحي ودور الأنبياء بوصفهم وسائط بين الله والإنسان. ويستدل لذلك بأن النبوة ليست ضرورية، لكفاية النور الإلهي في العقل للتمييز بين الحق والباطل؛ لأن علة سفك الدماء والحرب والجدال بين الأقوام (ويحتمل أن مراده من الأقوام العرب) أنهم يعتقدون بتميزهم على غيرهم بهبوط الوحي فهم أفضل ممن لم ينالوا هذه السعادة من الأقوام الأخرى))(٢) .

ويبدو أنه سلك في الفلسفة، كما في التراث المنسوب إليه وما قيل في شرحه ونقده، طريقاً جديداً يختلف عن سنة أرسطو التي كانت سائدة، وكان على صعيد العقائد يعترض على مفهومي الوحي والنبوة. من هنا صار من جهتين موضعاً للهجوم عليه ((بسبب انحرافه عن المسار المتهالك للفلسفة الأرسطية))(٣) . ((وتبنيه لآراء قدماء الطبيعيين، بل عدم فهمه لدقائق الفلسفة الأرسطية))(٤) . وأيضاً بسبب جرأته وتحديه في مخالفة بعض العقائد الأساسية للإسلام، مما عرضه لهجوم شرس.

((ويحتمل أن هذه الجنبة من آرائه - أي إنكاره النبوة التي اعتبرته المصادر الإسلامية معادلاً للعقائد البراهمانية - كان وراء وصفه من قبل جميع الجماعات الإسلامية بالمنافق والكافر، وكانوا ينظرون إليه بحقارة. ولم يهتم به حتى في أوساط أهل البدع مثل الإسماعيلية، والدليل على ذلك الحملات الشديدة التي كان يشنها ضده داعي الإسماعيلية الكبير في القرن الخامس ناصر خسرو والذي

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

يشبهه اسماً ووطناً أبو حاتم الرازي المتوفى في عام ٣٢١هـ، الذي تعتبر مؤلفاته مصدراً مهماً للتعرف على مذهب الرازي[١].

((لقد اهتز بسبب ما شنه الرازي من حملات على النبوة والدين المتشرعون وغير المتشرعين، وقد أفضى هذا الأمر إلى إدانة جميع تراثه الفلسفي، حتى أصبح من الصعب اليوم العثور عليه، وقد خالفه الجميع بما فيهم البيروني، منور الفكر والمحقق الداهية في فلسفة وأديان الهند إلا أنه ذكره كثيراً في فهرسته الموجود وأدرج من مؤلفاته ١٨٤ عنواناً، مما جعلنا نرتهن لجميله))[٢].

((... وقد قبح ابن حزم، في مؤلفه في باب المذاهب والفرق تحت عنوان (الملل والنحل)، الرازي قبل غيره من الأشخاص. وقد تبرأ منه الإسماعيليون في تعاليمهم الفلسفية. وانتقد عقائد الرازي الفلسفية – الدينية بشدة ناصر خسرو في كتابه (زاد المسافر)، وحميد الدين كرماني، أحد متكلمي ذلك العصر في الأقوال الذهبية، وقرروا إدانته وطرده))[٣].

بينما شكك بعض المحققين من أصحاب الرأي، بنسبة الأفكار الإلحادية إلى الرازي، بما فيهم الشهيد مطهري في كتاب: (الخدمات المتقابلة بين الإسلام وإيران)، وقد أيد بعض المتقدمين هذا الرأي وأضافوا: إنما اتهمه أعداؤه بالكفر والزندقة وعدم التدين لاتجاهه الشيعي.

ومهما كانت حقيقة الرازي لا يمكن إنكار تعاظم الآراء والأفكار الإلحادية في تلك المرحلة، وبشكل خاص في القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما لا يؤثر في هذه الحقيقة شيء أيضاً سواء وافقنا على نسبة هذه الأفكار إلى الرازي والراوندي أم لم نوافق.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٢ – ١٢٣.

(٢) بحوث مقارنة في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٢.

وقد أثر انفتاح الحضارة والثقافة الإسلاميتين الجديدتين على ما هو موجود في الساحة وتفاعلُهما معه، ومواجهتهما حضارات وثقافات أخرى. وكان اطلاع المسلمين على التراث العقلي والثقافي للأقوام الأخرى من جهة، والتحديات والأسئلة الجديدة التي أثارها الارتكاز إلى العقل والاهتمام بالمعطيات العقلية من جهة أخرى.. مما تمخض عنه ظهور تيارين فكريين مختلفين عند المسلمين؛ أحدهما الفلسفة الإسلامية، والثاني هو تيار الإلحاد أو الكفر، الذي اختار الفلسفة ورفض الدين بعد أن أكد على تعارضهما، فيما بقيت الفلسفة الإسلامية خالدة بعد مواءمتها بنحو ما بين الدين والفلسفة.

إن التيار الفلسفي العقلي، المعادي للدين، لا ينكر الله تعالى، أي إنه لا ينكر بشكل أساسي الطبيعة الزمنية والحضارة التي محورها الله. فما نسب إلى الرازي مثلاً، باعتباره أقوى رجل في هذا المجال، هو إنكاره النبوة ونفي الشريعة، واعتماد العقل للوصول إلى الحقيقة وتحقيق السعادة، والتمييز بين الحسن والقبح، وهذا العقل سيحكم بشكل مستقل بوجود الله الواحد الأزل. والحقيقة يمكن أن نعتبر هذه المجموعة من أنصار (الإلهيات الطبيعية) في مقابل أتباع (الإلهيات الوحيانية).

أما بعض الفلاسفة أمثال الفارابي وابن سينا فإنهم لم يخرجوا عن دائرة البرهان والأحكام العقلية في إثبات وجود الله وأسمائه وصفاته لكن، بأي حال، وفقوا بين الدين والفلسفة، فانسجم فهمهم مع معطيات الدين والشريعة، أو بتعبير أفضل، إنهم صاغوا الشريعة بتعبير فلسفي، لأنهم يعتقدون أن القضايا الدينية تتفق مع الأحكام العقلية الفلسفية، بينما الفكر الآخر كان محرراً من قيود الديانة الوحيانية، وفسح المجال للعقل فقط من دون أن يخوض في صعوبات ومشاكل التفسير الفلسفي للدين.

وعلى كل حال، فإن التيار العقلي المنكر للدين كان تياراً مهماً، وقد أفرزته الأسئلة المترشحة عن تلاقي الوحي والعقل، إلا أن سيادة الدين، وبشكل خاص الشريعة، على عقول وحياة الناس أعاقت تأثيرات أصحابه في المجتمع، وقد تلقوا الطعن واللعن واضطروا للانزواء حتى اختفت كتبهم وتراثهم المتضمن لأفكار هذا الاتجاه. وإذا كانت هناك معلومات اليوم فهي مليئة بالنواقص، وكان أكثرها برواية الآخرين لهذه الآراء، وهو أيضاً لا ينفع للنقض والنقد.

تأسيس الفلسفة الإسلامية

يعد أبو نصر، محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ المعروف بالفارابي، أشهر الفلاسفة في القرن الرابع الهجري، مؤسس المنظومة العظيمة لما يعرف بـ(الفلسفة الإسلامية)، ويمتاز هذا الفيلسوف الكبير بتقدمه على جميع العاملين في حقل الفلسفة الإسلامية في العالم الإسلامي. وربما جاء بعده من المسلمين في ميدان الفلسفة والفكر العقلي والذوقي من تخطى حدود ما بلغه الفارابي وكانت له على هذا الصعيد إبداعات وابتكارات كثيرة، إلا أنه:

أولاً: إن تقدُّم الفارابي كان على جميع الصّعد.

ثانياً: كل ما ظهر بعده قام على الأسس التي وضعها الفارابي نفسها. ولا نجازف إذا قلنا: إن فضل المتأخرين على الفارابي أنهم قد اعتمدوا في استنتاجاتهم على مبادئ الفارابي، وليس لهؤلاء يد في وضعها. أو بعبارة أخرى، إن الفارابي استنبت غصناً فترعرع ونما على مر الزمان برعاية من جاء بعده من المفكرين العلماء، فتوالت ثماره، وكان آخرها (الحكمة المتعالية) لصدر الدين محمد الشيرازي، الذي يعد آخر ما أنتجته الثقافة الإسلامية، ونهاية الحضارة التي بلغت قمتها وعظمتها في القرنين الثالث والرابع الهجريين، ثم بدأت من هذا العصر بالتراجع، وعندما صدرت مؤلفاته الواحدة تلو الأخرى كان قد بدأ طريق الانحطاط، فلم يظهر بعد صدر المتألهين الذي جمع بين الشريعة والطريقة

والعقل والذوق، التي كان لكل واحد منها دوره في ظل ظروفه ومحيطه الخاص في تفسير الوجود وبيان منهجه في الحياة، لم يظهر أي فكر جديد وصار كبار المفكرين على صعيد المعارف العقلية والذوقية مدرسين جيدين لتراث وأفكار ملا صدرا. وتارة نجد من المفكرين السابقين عليه مَن كان من أصحاب المذاهب والإبداعات في العالم الإسلامي، أو ما يزال كذلك.

والخلاصة أن الفارابي، هو مؤسس الفلسفة الإسلامية وكان أول من وضع من خلال طرحه المنظم والقوي ومن خلال إبداعه لنظام عقلي جديد، فلسفة تعد في كلياتها وتركيبها، برغم أوجه الشبه بينها وبين فلاسفة اليونان العظام، شيئاً جديداً وبديعاً.

لقد تعرف العالم الإسلامي قبل الفارابي على علوم وتجارب أمم وأقوام وحضارات أخرى، إذ يعود تاريخ انتقال (علوم الأوائل) والتراث الثقافي للأمم الأخرى إلى حدود قرنين قبل عصر الفارابي، وقبل عصره بمئة سنة تقريباً تعاطى المشاهير مثل أبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي مع الفلسفة بجميع أبعادها، فتجاوز حدود كونه مترجماً بسيطاً لتراث الفلاسفة إلى اللغة العربية، وانتزع لقب (أول فيلسوف عربي) قد امتاز من غيره من المترجمين لآراء الفلاسفة والمفكرين السابقين، إلا أن المسافة بين الفارابي والكندي هي مسافة بين فيلسوف مؤسس وصاحب مدرسة مع خبير بالفلسفة، وإن كان للكندي منظومته الفلسفية، إلا أنه لم يتجاوز التلفيق أو تجديد ما أخذه من الآخرين.

و لم تأت شهرة الفارابي في داخل العالم الإسلامي وخارجه مؤسساً للفلسفة الإسلامية و(المعلم الثاني) من فراغ؛ بل إن الشهرة تعكس ما يمتاز به الفارابي من خصوصيات، برغم عظمة الآخرين وإبداعاتهم على صعيد الفكر والسير والسلوك، إلا أنهم لم يكتسبوا هذا العنوان بل كانوا يقتاتون على مائدة مباركة قد فرشها لهم الفارابي من قبل.

صحيح أن الآفاق العلمية لدى المسلمين على الصعد العقلية والعرفانية كانت آفاقاً واسعة وقد غطت على العلماء أمثال الفارابي، لكن كما أشرنا أن هذه الآفاق هي نهايات لطرق اكتشفها الفارابي الذي عبّد طريق العقل والفكر للمفكرين وأصحاب الفكر في العالم الإسلامي. و لم يقتصر قدم سبق الفارابي بالنسبة للمتأخرين، حتى صاروا مدينين له، على ما وضعه من دراسات لتنظيم الفلسفة، بل أثار الفارابي مسائل وأجاب على أخرى على أكثر من صعيد، لكنها أهملت فيما بعد لأسباب خاصة، أو أنها عولجت بعيداً عن العقل، وربما انتهت إلى طريق مسدود.

و لم يقتصر عمل الفارابي على تأسيس فلسفة ما وراء الطبيعة والإلهيات في الإسلام وإنما هو أيضاً أكبر الفلاسفة السياسيين المسلمين. والفلسفة السياسية هي تيار بدأ في ظل الحضارة الإسلامية مع الفارابي، ولعل شمعة وجوده قد انطفأت مع وفاته.

ويؤكد عظمة هذا الفيلسوف المسلم خبرته بعلوم ومعارف ذلك الزمان، خاصة (علوم الأوائل)، وعمقه وقوة فكره في إدراك مراد ومقاصد الفلاسفة اليونانيين الكبار، ولاسيما أفلاطون وأرسطو، وما قدمه من شرح وبيان لحقيقة أفكارهم. من هنا أبدى النابغة الفذ رئيس الفلاسفة المسلمين أبو علي ابن سينا إعجابه بهذا المعلم الكبير، وأثنى عليه وصرح أن فهمه لأفكار أرسطو لما وراء الطبيعة كان مرهوناً بمطالعة مؤلفات الفارابي في هذا الباب[1].

إلا أن هذا القدر لا يكفي لأن ينتزع الفارابي لقب الفيلسوف المؤسس والمعلم الثاني.

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي (الترجمة الفارسية) ترجمة: حسين خديوجم، الشركة العلمية الثقافية للنشر، ١٩٨٥م، مقدمة المترجم، ص ٢٩.

لماذا الفارابي فيلسوف مؤسس؟

إذا درسنا خصوصيات مرحلة دخول الفلسفة إلى العالم الإسلامي، وراجعنا الأسئلة التي واجهها الفارابي ثم أجاب عنها، فسنتمكن من خلالها التعرف على مذهبه الفلسفي الرفيع، وربما سيتضح السبب في وصف المعلم الثاني بأنه (مؤسس الفلسفة الإسلامية).

كانت أهم خصائص هذه المرحلة دينيتها، إذ قيل: إن العالم القديم (أي اليونان القديم) كان يدور مدار العالِم، وكان محور ما يعرف بعصر القرون الوسطى، أي من حدود القرن الخامس الميلادي حتى أواسط القرن الخامس عشر (فتح القطسطنطينية على يد السلطان العثماني محمد الثاني المعروف بالفاتح) هو الله، وأما ما بعد النهضة فإن المحور هو الإنسان. وهذا التقسيم يمكن قبوله بالنسبة إلى الشرق بشيء من التسامح، أو على الأقل إننا سنقبل، على صعيد الحضارة الإسلامية، أن المجتمع، عندما وصل إليه تراث العلوم العقلية من اليونان والإسكندرية، كان مجتمعاً دينياً. بل ويمكن بسهولة أن ننسب التدين إلى المجتمعات الشرقية أيضاً، لأن الديانات الإبراهيمية المتعاقبة إنما ظهرت من الشرق ومنه انطلقت إلى نقاط أخرى من العالم.

ففي الغرب في هذه المرحلة تغلغل دين السيد المسيح عليه السلام في أذهان وحياة الناس، وفي الشرق أشرقت شمس الإسلام وظهرت الحضارة الإسلامية، وهذا دليل على سيادة الدين وتغلغله في أرواح وحياة الناس شرقاً وغرباً، إذ لم يخل الناس والمجتمعات البشرية، في أي وقت من الأوقات، من الأفكار والهواجس الدينية التي تدور حول الوجود والحياة.

وإنما ظهر الإسلام بعد خمسة وعشرين قرناً على دعوة إبراهيم عليه السلام التوحيدية، وبعد مضي عشرين قرناً من ظهور موسى عليه السلام، وقرابة ستة قرون على ظهور الدين المسيحي، وثلاثة قرون على الاعتراف به ديناً رسمياً في أنحاء الإمبراطورية الرومانية.

وكانت إيران قبل الإسلام من أهم مراكز الحضارة الإسلامية شموخاً وانتشاراً. وخصوصاً في ظل مملكة الساسانيين القوية، التي تأسست في أوائل القرن الثالث الميلادي، قد اتخذت الدين الزرادشتي، الذي ظهر قبل ألف سنة، ديناً رسمياً. وعندما ظهر الإسلام وأرسى دعائم حضارته كان كل مكان يشع بلون ورائحة الدين، وقد احتل الله الخالق مركز الفكر والعاطفة، وأصبح كلامه الذي أوحى به لأنبيائه مقياساً للحق والباطل والصحيح والخطأ، وصار الدين الصحيح انعكاساً للفضيلة والسعادة وأساساً لتحديد الواجبات، وقد قبلت الأمم قبل الإسلام الدين وانسجمت معه.

لكن عندما ظهر الإسلام تعمق الحس الديني في العالم وصار الأساس في بقاء أو زوال أي فكر، ولا سيما في دائرة الحياة الإسلامية، هو مقدار انتساب ذلك الفكر إلى الله وخاصة (الوحي الإلهي). وأما الفلسفة فكانت ضيفاً على هذا العالم، إلا أن الفيلسوف كان بلا شك أول شخص شغلته الهواجس والأسئلة التي كانت تدور حول العلاقة بين الدين والفلسفة وعقل الإنسان والوحي، كما أن أجوبته عن هذه الأسئلة كانت أجوبة فلسفية، أي متناسبة مع موازين العقل.

ولم يكن المسلمون أول من تساءل عن العلاقة بين الدين والفلسفة،بل أثير هذا السؤال قبل ذلك في الإسكندرية الشهيرة التي هي في الحقيقة ملتقى الفكر الشرقي والغربي، ومركز المذاهب الفكرية والدينية لقطبي العالم، وفي حينها قد أجاب المفكرون عن هذا السؤال.

ولاشك أن للإسكندرية دوراً مهماً في تمهيد العالم لقبول العقلانية الدينية أو الديانة العقلية، وكانت واسطة العقد بين الفلسفة العقلية اليونانية وديانة الإيمان، محور الإسلام والمسيحية.

وكان الفيلسوف اليهودي الإسكندري المعروف (فيلون) الذي عاش في حدود خمسة وعشرين عاماً قبل الميلاد إلى عشرين عاماً بعد الميلاد، أول من أجاب عن سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة، حتى صار المتأخرون عنه مدينين له بذلك.

إذ أفضت تأملاته الفلسفية إلى أن (الكتاب المقدس) والفلسفة اليونانية كلاهما يتكلمان عن حقيقة واحدة، وحينما ادعى أن الفلاسفة قد استفادوا من الكتاب المقدس، وظف هو نفسه مفاهيم الكتاب في تفسيره الفلسفي له وللرموز والتمثيلات(١).

ويعتقد أنه إذا كان من اللازم الاهتمام بنص وظاهر الكتاب المقدس فينبغي أيضاً عدم إغفال روحه ومعانيه. والحقيقة أن هذا كان أولى الخطوات باتجاه المصالحة بين الوحي والعقل والفلسفة والدين(٢).

وبما أنه كغيره من المتدينين يعتقد أن اللــه شخصي وليس كلياً متعالياً، أو كما يعتقد أرسطو أنه لا يعلم حتى بالجزئيات، لذا فإن إله فيلون في عين تشخصه هو فوق قضايا الطبيعة، وله شخصية بسيطة، مطلق، قائم بذاته، ومحيط بجميع الأشياء، ولا يحده زمان أو مكان، والطريق إلى معرفته هو الشهود المباشر وليس الفهم العلمي(٣).

ولم يكن فهم فيلون للدين فهماً فلسفياً فقط، وإنما هو فهم عرفاني أيضاً، لذا كانت آراؤه على مدى العصور الوسطى، المسيحية والإسلامية، معركة الآراء.

لقد أوصل (أفلوطين) فلسفة الإسكندرية إلى قمة عظمتها، وبحق يمكن أن نعدّ فكره همزة وصل قوية بين الفلسفة العقلية - الإشراقية اليونانية، والبرهان - العرفان الإسلامي. وتعد (أثولوجيا) أفلوطين، التي كانت تنسب لمدة مديدة اشتباهاً إلى أرسطو، من أهم المصادر الفلسفية العرفانية لما وراء الطبيعة. ومن الشخصيات المؤثرة الأخرى نابغة صدر المسيحية المعروف (أغوستينوس).

---

(١) كابلتون، تاريخ الفلسفة (بالفارسية)، ترجمة جلال الدين مجتبوي، طهران، الشركة العلمية الثقافية للنشر ومنشورات سروش، ١٩٨٩م، ١/ ٥٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢٧ - ٥٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٢٨.

وهناك من سبق الفارابي في الجواب عن هذا السؤال إلا أن أجوبته مقارنة بالأجوبة السابقة عليه تعد إبداعاً لاشتمالها على قسط كبير من الحداثة.

وعندما دخلت فلسفة اليونان والإسكندرية إلى الفضاء الفكري للمسلمين كانت الشريعة إضافة إلى الجو الديني العام السائد في المجتمع الإسلامي، مسيطرة على قلوب وأذهان وحياة أكثر الناس، ممن يقتصرون على الظواهر في تفسير الدين ويكتفون بما هو الظاهر من الدين. ويعد أغلب الناس أن جميع هؤلاء علماء حقيقيون، ولهم وزنهم أيضاً لدى السلطات السياسية.

كما كان للتصوف في المجتمع الإسلامي مكانة جيدة، وقد اكتمل السير والسلوك والتأمل العرفاني على يد المشاهير من ممثليه آنذاك. وكان كل من الشريعة والتصوف، في ذلك الزمان، يشفي غليل الروح الدينية العطشى. لذا لم تستطع الفلسفة أن تؤكد حضورها في هذا اللون من الفضاء، إلا إذا تمكنت من تحديد موقفها من هاتين الظاهرتين القويتين، ويكمن إبداع الفارابي الكبير في الإجابة عن هذه الحاجة وتأسيسه لفلسفة حددت علاقتها بهاتين الظاهرتين.

((... وعندما حاول الفارابي إحياء الفلسفة (كما قال) في هذه المرحلة كان محور جميع القضايا الأمة والدين، إذن يجب على الفيلسوف أن يحدد علاقة الدين بالفلسفة))[1].

وتكمن عظمة الفارابي في فهمه العميق للدين وقدرته على استعراض الآراء بشكل جديد، كما صاغ بياناً قوياً ومتماسكاً في تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة، وكانت جهوده على صعيد العقل الإنساني وفي التوفيق بين هاتين الظاهرتين مذهلة. وهذه الخصوصية الممتازة مكنته من انتزاع لقب (الفيلسوف المؤسس).

---

(١) داوري، رضا، فلسفة فارابي (بالفارسية)، الشورى العليا للثقافة والفن، مركز البحوث والتعاون الثقافي، مطبعة زر، ١٩٧٥م، ص٢١.

((إذا كان هناك من سبق الفارابي في تشييد أسس الفلسفة على أسس وأحكام دينية (ولاشك بوجود ذلك)، فإن الفارابي لم يكن مقلداً في تمسكه بالآيات القرآنية والأحاديث والأخبار، وفي تشييده أسس الفلسفة على بعض أحكام وأسس الدين الإسلامي. غايتها أن جهوده في التوفيق بينهما لم تفض إلا إلى إحلال الفلسفة في داخل الدين))[١].

((وتكمن عظمة المعلم الثاني على صعيد الفلسفة الإسلامية أنه قام بهذه المهمة، حتى إن الفلاسفة الذين جاؤوا من بعده لم يعملوا شيئاً سوى شرح وتفصيل لكلماته. وأياً كانت الجهة التي خلعت عليه لقب المعلم الثاني فإن حقيقة ذلك هو تأسيسه الفلسفة الإسلامية وتشييدها على جميع العلوم والمعارف))[٢].

وما جاء بحق في (الفلسفة المدنية للفارابي)، كان محاولة منه لبيان مقدار الاتفاق بين حقيقة الدين وحقيقة الفلسفة، ولم يكن كلامه مخالفاً لآرائه الفلسفية أو هروباً من بعض الملاحظات أو تمويهاً لأفكاره الفلسفية الحقيقية، لكي لا تطالها أنظار العامة أو المتصدون من ذوي الأفق الضيق، القشريون في تعاملهم مع الدين:

((.. ينبغي أن نفسر تأثير الدين على فلسفة الفارابي بأنه كان يرفض محاربة الدين، واعتبره أمراً ضرورياً، وبدلاً من أن يرد ظواهر الشريعة، أدخل الفلسفة في باطن الدين، ولا يعني ذلك أن تفكيره قد تأثر بالدين باعتباره عاملاً اجتماعياً. بل إن الفارابي لم يحاول التلفيق بين الدين والفلسفة))[٣].

إذن فالفلسفة الإسلامية، التي أجابت عن سؤال العلاقة بين الدين والفلسفة، وهو سؤال طالما طرح، جواباً فلسفياً، تفتخر أن يكون الفارابي مؤسسها. وإنما

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠١ – ٢٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١١.

نقول جواباً فلسفياً لنفصل بين العظماء من أمثال الفارابي وغيرهم من المتكلمين المسلمين، لأن الفارابي في جوابه عن هذا السؤال المهم كان بالدرجة الأولى بصدد إجابة تقوم على العقل والبرهان العقلي، وجوابه كان يقوم على مبادئ علم الوجود وعلم فلسفة الإنسان التي يعتقد بها الفيلسوف، وطبيعي أن يواجه فيلسوف المسلمين الكبير في ظل الظرف في ذلك الزمان الذي كان يقوم على محورية الدين الموحى به، أسئلة واستفسارات وجودية وعقلية خاصة لم يواجهها أسلافه من قبل مثل أفلاطون وأرسطو، أو أن هذه الأسئلة أساساً لم تطرح بهذا الشكل.

وينبغي ألا نعد الفارابي من المتكلمين لأنه تعرض لمسائل تناولها المتكلمون وأهل السنة، لأن تشخيصه للموضوع يختلف عن تشخيص المتكلمين، كما أنه يفترق عنهم في بعده العقلي العلمي.

وجاء في كتاب (الفلسفة المدنية) للفارابي بعد الإشارة لهذه النقطة:

((.. تعرّض الفارابي إلى مسائل ليس لها جذور فلسفية، وإنما تختص بالدين والأمة. فالوحي والنبوة والإمامة ليست من المسائل الفلسفية، ولم يتخل الفارابي في موضوعي العدل والاختيار عن البعد الديني بشكل كامل. إذن هناك ما يبرر اعتبار آرائه في هذه المسائل، مسامحة، آراء كلامية))[1].

صحيح أن الفارابي، وفقاً لهذا الكلام، قد تعرض لمسائل كثيرة ليست فلسفية بشكل كامل، إلا أن هذا لا يضر بمقامه الفلسفي، لأن ظرفه التاريخي اقتضى أن يخوض ويبحث في مسائل لا تنتمي إلى الفلسفة. لكن نظره لهذه المسائل وجوابه عليها كان نظراً فلسفياً، وإطلاق الصفة الإسلامية على آرائه مسامحة.

إن النظام الفلسفي القوي الذي أسسه الفارابي، ولاسيما ما يخص تحديد العلاقة بين الدين والفلسفة بهذا الشكل الممتاز قد أثر باستمرار على عقول

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٩ - ١٩٠.

وأفكار جميع الفلاسفة والمشتغلين في حقل الفلسفة حتى ظهور العصر التاريخي الجديد، إذ إنهم، كما قال الدكتور داوري: ((لم يعملوا شيئاً بعده سوى شرح وبيان كلماته))[١].

لكن عندما استقطب التصوف أرواح الكثير من الناس بعد أن تركوا عالم الطبيعة وراء ظهورهم من أجل وصال الروح بثبات القلب ليتحقق (الفناء في الحق)، وأعلن مشهور المتصوفة أن العقل عاجز عن إدراك الحقيقة. أصبح من الواجب على الفيلسوف في هذا العصر أن يحدد علاقة الشريعة بالفلسفة، بل بلا شك عليه أن يحدد موقفه من علاقة العرفان بالفلسفة والتصوف بالتعقل، وهذه المهمة قد تكفل بيانها الكتاب الخالد (فصوص الحكم) وهو كتاب في التصوف النظري[٢].

وهذا الكتاب المعتبر الذي يعتمد البرهان العقلي في توهج ضياء الفكر، اعتبر سلوك الصوفية باتجاه الوصال مكملاً لطريق برهان الفيلسوف باتجاه إدراك الحقيقة[٣].

وقد تعرض الفارابي في عدة فصوص من الكتاب إلى إثبات الوجود الواجب والإمكان وحدوث الماهيات والتوحيد وبساطة ذات الحق ومسائل أخرى كثيرة، وقد أثبت كل ذلك بالبرهان العقلي، وكان أكثر بحثه إلى آخر الفص الثاني والعشرين حول قضايا عامة والإلهيات بالمعنى الأخص، لكن من الفص الثاني والعشرين بدأ الفارابي يحلّق في آفاق بصيرة القلب، كي يستضيء بنور أشد إضاءة من نور العقل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٣) يبدو أن التردد في نسبة كتاب (فصوص الحكم) إلى الفارابي في غير محله. وينبغي في هذا الصدد الرجوع إلى كلام آية الله حسن زاده آملي في مقدمة كتاب (نصوص الحكم على فصوص الحكم) وإثباته صحة نسبة الكتاب إلى هذا الفيلسوف.

والحقيقة أن الفيلسوف كان بصدد معالجة عجز العقل في إدراك المفاهيم بدواء قد اكتشفه وربما سلكه المتصوفة الواصلون والعرفاء السالكون. إلا أن الفارابي لم يستغرق في التصوف، ولم يتطرف به، بل أبقى التعقل والبرهان الأساس في نظامه الفلسفي.

وبعد ذلك تحدث الفارابي في الفص الثاني والعشرين عن معاني الفرح والحزن واللذة والألم، فذكر أن الأول إدراك ينسجم مع الفطرة المدركة، والثاني إدراك لا ينسجم معها. ويضيف أن لذة كل قوة إدراكية هي إدراكها لما فيها من كمال، وكمال القوة الأعلى (التي صار الإنسان بها إنساناً) هو الحق، وخاصة الحق بالذات، الذي هو معشوق للقوى العقلية الأعلى من الإنسان[(١)].

وجاء في الفص الثالث والعشرين:

((إن النفس المطمئنة، كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرفانها الحق الأول- وهي برية قدسية- على ما يتجلى لها، هو اللذة القصوى))[(٢)].

فالإدراك العقلي هنا ليس غاية، وإنما مقدمة لمعرفة الحق، المعرفة التي هي كمال النفس الإنسانية البريئة القدسية الممثلة للذة القصوى، وبرغم أن البرهان والإدراك العقليين هما الأساس والركيزة إلا أن العرفان هو الغاية ونهاية السلوك العقلي. وقد أشار في الفص الخامس والعشرين والسادس والعشرين إلى الآفات والعلل التي يخرج فيها الطبع عن طوره، فكم من إنسان مريض يرى الحلاوة مرارة، ولا يشعر بلذة الأكل مع شدة جوعه، بل لا يحس بلهب النار، ولا بلسعة البرد، لكن عندما تزول هذه الآفات والمعيقات يعود إليه طبعه. وهكذا النفس الإنسانية، كما أشار في الفص السادس والعشرين، ترى متى ما رفع الحجاب عنها. ثم يفصل ذلك في الفص السابع والعشرين.

---

(١) الفص ٢٢، ص١١، ونذكر أن ما نقل هنا عن فصوص الحكم منقول عن كتاب الفصوص الموجود في كتاب نصوص الحكم لحسن زاده آملي، ١٩٨٦م، وأرقام الصفحات هي أرقام صفحات هذا الكتاب وهي نفس أرقام صفحات فصوص الفارابي.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٧.

((إن لك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فإن ألمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك، وكأنك في صقع الملكوت فترى مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فاتخذ لك عند الحق عهداً إلى أن تأتيه فرداً))[١].

ونلاحظ هنا كيف يتحدق الفارابي بلسان عارف طاهر، وقد انتقل من أجل أن يطوي مسيرة آفاق الملكوت، من مركب العقل البطيء إلى جناح القلب السريع في طيرانه.

ويعتقد الفارابي أن التحرر من أسر الدنيا ورفع ستار الجسد عن النفس هما شرطا الحضور في ساحة الحق والإدراك الصحيح للحقيقة، ورفع هذا الحجاب عمل شاق ويحتاج إلى جهد وجهاد، فإذا تحقق يتمكن في هذه الدنيا من الرقي إلى قمة الملكوت.

وفي الفص الآخر الذي عبر عنه الشيخ حسن زاده آملي ((فص العشق، شمسية عقد الفصوص، وقصة العشق أحسن القصص))[٢]، قد تأججت عاصفة روح العرفان لدى الفارابي بشكل تدريجي، واتقد مصباح عقله من المصادر الأزلية للعشق العرفاني، الذي تجلى بشكل وآخر في جميع كتاب فصوص الحكم.

وما اشتهر باسم الفلسفة الإسلامية إنما اكتمل في نهاية الحضارة الإسلامية في فكر صدر الدين الشيرازي الرفيع، وامتزجت بشكل مذهل الفلسفة والعرفان والكلام في كتاب الحكمة المتعالية التي صالحت بين المشائي والإشراقي والصوفي والعارف والمتكلم بعد مواجهات دامت ألف عام، وهو خلاصة ما توصل إليه نبوغ ملا صدرا من مقدمات ضمنها بحكمته الفارابي في عمق فكره، حتى

(١) الفص ٢٧، المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

أشغلت عقول وأفكار المتأخرين بالتفتيش عنها. وهذا كاف لأن ينتزع الفارابي بفخر لقب مؤسس الفلسفة الإسلامية والمعلم الثاني.

وهناك فضيلة أخرى للفارابي إضافة إلى فضله في تقدمه وتزعمه فلاسفة الإشراق والمشّاء وأهل العرفان، الذي لم ينافسه فيه أحد، وهو أن الفارابي ليس فيلسوفاً لما وراء الطبيعة فقط، وإنما هو فيلسوف مدني أيضاً. وقد حققت (فلسفته السياسية) مكانة رفيعة ضمن نظامه الفلسفي. صعب على المتأخرين إدراكها، أو لم تطلها ملاحظاتهم، وبالتالي صار ميدان العمل السياسي بيد السياسيين الغالبين، وصار مبررو الغلبة الذين لم تساورهم الهواجس الفلسفية، وإن كان بعضهم لا يستبطن سوءاً، منظرين سياسيين. وقد أقصيت الفلسفة التي هي دائرة تأملات الفيلسوف، أو على الأقل إنها حوصرت في دائرة الأخلاق الفردية. وأصبحت سعادة الإنسان في التأمل الفلسفي والهيام في وادي التطرف الصوفي وليس إهمال الدنيا من أجل الآخرة، بل يهملها وينفيها بشكل كامل. وليس جزافاً أن نقول: إن مصباح الفكر الفلسفي في باب السياسة قد أضيء في العالم الإسلامي بالفارابي، وبموته انطفأ، وإذا بقي منه شيء ففي آراء بعض المفكرين من أمثال (مسكويه الرازي) و (أبي الحسن العامري) إلا أنه لم يستمر بشكل كامل حتى وصول عاصفة المغول السوداء، لذا نرى الخواجه الطوسي بعد ثلاثة قرون في قسم (سياسة المدن) من كتاب (الأخلاق الناصرية) يعترف في بحوثه أنه لم يعمل سوى تكرار لما ذكره الفارابي.

الفارابي والرؤية الفلسفية للعالم

أشرنا سابقاً أن الفارابي حاول الإجابة عن سؤال مهم في زمانه، أي علاقة الدين بالفلسفة، وقد شكل جوابه نواة الفلسفة الإسلامية.

إذ انتهى في مسيرته العقلية إلى نتيجة مفادها أن الدين والفلسفة وجهان لحقيقة واحدة. حقيقة باطنها الفلسفة وظاهرها الدين.

وآخر حلقة من حلقات تكامل الفكر الإنساني في النظـام الفكـري للفـارابي هي الفلسفة اليقينية القائمة على البرهـان. وإذا بلغـت المجتمعـات البشـرية منزلـة العقل الفلسفي اجتازت وديان الجدل والسفسطة والفلسفة المموهة[١].

ويعتقد الفارابي أن الفلسفة كفاكهة شجرة قوية، كثيراً ما تقتات في غذائهـا على الجدل والسفسطة، أو أنها كالزهور التي يقتطف منها فاكهة البرهان[٢].

ثم يبين الفارابي مراحل تكون المجتمعات البشرية كما يلي:

يعيش الأفراد مع بعضهم على أساس خصائصهم وحاجاتهم الطبيعية، فيقـوم سلوكهم في البدء على (الملكة الطبيعية) ثم بالتكرار تتحـول إلى عـادة و (ملكـة اعتيادية)[٣] .

والإنسان الذي يعيش مع الآخرين يضطر إلى نقل ما يجـول في نفسـه إليهـم، فكانت الإشارة الحسية أول أداة تلـبي تلـك الحاجـة، ثـم بمـرور الزمـان تحولـت الإشارة إلى صوت[٤] ، غير أن الحروف البسيطة التي ظهـرت لم تكـف للتفـاهم بين الناس، لذا ضاعف الإنسان من أدوات الاتصال من خلال تركيبه للأصوات والحروف، وهذه الحروف والكلمات تارة يشار بها إلى قضايا محسوسة وأخرى تتولى بيان وتوضيح القضايا المعقولة[٥] .

وعندما تزداد الحروف والكلمـات تتكـون بمسـاعدة الإنسـان قـوى الحافظـة للمحافظة عليها، وبهـذا الشـكل تستمر الحالـة، حتـى يتوصـل الإنسـان الـذي يستخدم الألفاظ للإشارة إلى الأشخاص، إلى المعاني النوعية والحسية المشـتركة، وينتقل من الفهم الجزئي إلى مرحلة إدراك الكليات، ثم يضع ألفاظاً تـدل علـى معان كلية. إلا أن عمق وتعقيد شخصية الإنسان أوسع مـن ذلـك، وتحتـاج إلى

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ص١٣١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

التعبير ببساطة عما في داخلها، من هنا أخذت أدوات الاتصال لدى الإنسان تزداد باستخدام الاستعارات والمجازات، ثم جاءت الكتابة بمساعدة الحافظة لترقى بفعل الإنسان إلى الأعلى[١] .

وأول صناعة ظهرت في حياة الإنسان على صعيد الفكر وبلورة المعاني المعقولة في الذهن وانتقالها إلى الآخرين هي صناعة الخطابة[٢] ، (وهي إحدى أنواع القياس)[٣] .

لأن الخطابة تقوم على أمثلة المعاني والخيالات المعبرة عن تلك المعاني، من هنا ظهر الشعر ثاني الصناعات الذي تنسجم أوزانه مع الفطرة التي تميل للنظم، وهذا سبب وجود هاتين الصناعتين العامتين اللتين هما ميزان بين الناس[٤] .

والخطابة والشعر أداة لنقل وتقرير أخبار الماضي والحاضر، وهناك من يعيش في المجتمع على رواية الخطب والشعر وحفظ الأخبار، أي إن الأفراد البلغاء والفصحاء في هذه المجتمعات بمنزلة الفلاسفة والمرجع في اللغة وشؤونها. ولما ازداد الكلام وتجاوز حجم الصناعات عجزت قوى الحافظة في المحافظة عليها. من هنا ظهرت الكتابة في المجتمع وأصبحت صناعة اللغة ممكنة التعلم ولها قوانينها وقواعدها الكلية.

ثم أصبحت الصناعات العامة خمساً هي:

١-الخطابة.

٢-الشعر.

٣-الخبر والرواية.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٧- ١٤١.

(٢) ((الخطابة صناعة علمية يمكن بواسطتها إقناع الجمهور بما يرغب التصديق به)) أساس الاقتباس، الخواجه نصير الدين الطوسي، تصحيح مدرس رضوي، جامعة طهران، ١٩٨٨م، ص ٥٢٩

(٣) كتاب الحروف، ص ١٤٢.

(٤) المصدر نفسه.

٤-علم اللغة.

٥-الكتابة[1].

((فإذا استوفيت الصنائع العملية وسائر الصنائع العامية التي ذكرناها اشتدت النفوس بعد ذلك إلى معرفة أسباب الأمور المحسوسة في الأرض وفيما عليها وفيما حولها وإلى سائر ما يحس من السماء ويظهر، وإلى معرفة كثير من الأمور التي استنبطتها الصنائع العملية من الأشكال والأعداد والمناظر في المرايا والألوان وغير ذلك. فينشأ من يبحث عن علل هذه الأشياء، ويستعمل أولاً في الفحص عنها، وفي تصحيح ما يصحح لنفسه فيها من الآراء، وفي تعليم غيره وما يصححه عند مراجعته الطرق الخطبية، لأنها هي الطرق القياسية التي يشعر بها أولاً... ولا يزال الناظرون فيها يستعملون الطرق الخطبية فتختلف بينهم الآراء والمذاهب... ولا يزالون يجتهدون ويختبرون الأوثق إلى أن يقفوا على الطرق الجدلية بعد زمان وتتميز لهم الطرق الجدلية[2] من الطرق السوفسطائية[3]... فلا تزال تستعمل إلى أن تكتمل المخاطبات[4] الجدلية، فتبين بالطرق أنها ليست هي كافية بعد في أن يحصل اليقين. فيحدث حينئذ الفحص عن طرق التعليم والعلم اليقين، وفي خلال ذلك يكون الناس قد وقعوا على الطرق التعاليمية وتكاد تكتمل وتكون قد قاربت الكمال، فيلوح لهم مع ذلك الفرق بين الطرق الجدلية وبين اليقينية وتتميز بعض التمييز ويميل الناس مع ذلك إلى علم الأمور المدنية،

---

(١) كتاب الحروف، ص ١٥٠- ١٥١.

(٢) ((الجدل: صناعة علمية يمكن به إقامة الحجة من مقدمات مسلمة على المطلوب والحفاظ عليه بشكل لا يلزم منه التناقض. أو بعبارة أخرى، صناعة تقتضي القدرة على تمشية الحجج المؤلفة من مسلمات أوردها حسب المطلوب، والاحتراز من لزوم التناقض في حفظه)) أسس الاقتباس، ص ١٤٤.

(٣) السفسطة أو المغالطة: ((كل قياس تكون نتيجته مناقضة للمطلوب، فهذا يسمى كما اعتبره صاحب الوضع تبكيتاً، ولما كانت مواد القياس حقة أو مشهورة وتكون صورتها بالذات منتجة التبكيت البرهاني أو الجدل... وإذ لم تكن حقة ولا مشهورة فإما أن لا تكون صورته هكذا فسيكون لا محالة مشابهاً للحق أو المشهور... وسببهما الغلط أو المغالطة. إذن يسمى المتشبه بالبرهاني سوفسطائياً، وتسمى صناعته السفسطة، والمتشبه بالجدل مشاغب وصناعته المشاغبة)). المصدر نفسه. ص ٥١٥.

(٤) لقد ترجم الفارابي السفسطة إلى الفلسفة المموهة، إحصاء العلوم.

وهي الأشياء التي مبدؤها الإرادة والاختيار. ويفحصون عنها بالطرق الجدلية مخلوطة بالطرق اليقينية))[١].

يعتقد الفارابي أن أفلاطون يمثل مرحلة امتزج بها طريقا الخطابة والبرهان. وكان الفكر فيها يتأرجح بين الظن واليقين. لكن المسيرة التكاملية للفكر قد استمرت حتى رست ركائزه، وهي مرحلة الكمال العقلي ونهاية النظر العلمي، وهذه لم تتحقق إلا في زمان أرسطو بعد أن افترقت الطرق وبلغت الصناعات الكلية والعامة درجة كمالها، وامتاز التعليم الخاص (الذي يقوم على البرهان فقط) والتعليم المشترك الذي يقوم على الجدل والخطابة والشعر. والخطابة والشعر في نظر فيلسوفنا أنسب لتعليم فئات الناس[٢].

وعندما بلغ المجتمع البشري (والتعبير منا) إلى هذه المرحلة من الكمال ظهرت الحاجة إلى وضع قوانين تقوم قضاياها النظرية على أسس برهانية، وتوظف العقل لاستنباط القضايا العملية. فلما كان من الصعب على الناس العاديين تصور القضايا النظرية والمعقولة، لذا يقوم المقنن بصياغة القضايا المعقولة على هيئة تخيلات وأمثلة (يسهل على عامة الناس إدراكها)، ثم إن اكتشاف السلوك المدني المفيد الموصل إلى السعادة يتم بشكل تدريجي خلال عملية وضع القوانين، كما أن المقنن يضاعف الأساليب المقنعة للناس في جميع القضايا النظرية والعملية.

وعندما يظهر الدين يضع بعد استقراره القوانين النظرية والعملية، ويستخدم جميع طرق الإقناع والتعليم والتعلم لعامة الناس، فيتعلم الناس تحت أشعة الدين (= الملة) وتصبح تحت تصرفهم كل وسائل الوصول إلى السعادة:

((فإذا وضعت النواميس في هذين الصنفين وانضاف إليها الطرق التي بها يقنع ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها علم الجمهور وأدبوا وأخذوا بكل ما ينالون به السعادة))[٣] .

(١) كتاب الحروف، مصدر سابق، ص ١٥٠- ١٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٥١- ١٥٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

لذا في نظر الفارابي عندما يجتاز العقل(كما هو عند المفكرين) وديان الخطابة والشعر والجدل يصل إلى أرض ثمرة البرهان والفلسفة العقلية، ليمهد لوضع القوانين.

ثم إن صناعة التقنين (وضع القوانين)- الأعم من القوانين النظرية والعملية- ظاهرة تقوم على ثلاث خطوات:

١- تحويل القضايا المعقولة إلى قضايا خيالية وأمثلة.

٢- تحديد وبيان السلوك السياسي الجديد الموصل إلى السعادة.

٣- استخدام أساليب تقنع الناس بجميع القضايا النظرية والعملية.

والدين (= الملة) عبارة عن قوانين نظرية تعكس الحقائق، وقوانين عملية تحدد الفضائل والسلوك الموصل للسعادة، إضافة إلى توفير أساليب وطرق لتعليم وتربية الناس.

وقد أكد الفارابي في هذا الكتاب كثيراً أن تقدم الفلسفة على الدين هو تقديم مستعمل الآلة على الآلة. ((فالفلسفة بالجملة تتقدم الملة، على مثال ما يتقدم بالزمان، مستعمل الآلات))[1]. والواقع أن الدين آلة للفلسفة التي لا يستطيع الجميع الوصول إليها، والدين فلسفة يبلغها الناس بسهولة وبساطة.

من هنا يقول: الملة تتقدم على الكلام والفقه كتقدم الرئيس على خادمه: ((وبين أن صناعة الكلام والفقه متأخران عن الفلسفة والملة متأخرة عن الفلسفة...، والملة تتقدم الكلام والفقه، على مثال ما يتقدم الرئيس المستعمل للخادم الخادم، والمستعمل للآلة الآلة))[2].

وفي نظر الفارابي أن كمال الدين وصحته المختفية خلف ظاهره يجب إثباتها فلسفياً.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(٢) المصدر نفسه.

((فإذا كانت الملة تابعة للفلسفة التي كملت – بعد أن تميزت الصنائع القياسية كلها بعضها عن بعض على الجهة والترتيب الذي اقتفينا– كانت ملة صحيحة في غاية الجودة. فأما إذا كانت الفلسفة لم تصر بعد برهانية يقينية في غاية الجودة، بل كانت بعد تصحح آراؤها بالخطبية أو الجدلية أو السوفسطائية لم يمتنع أن تقع فيها كلها أو في جلها أو في أكثرها آراء كلها كاذبة لم يشعر بها، وكانت فلسفة مظنونة أو مموهة))[١] .

إذن الدين على غرار الفلسفة في اشتماله على أمثلة القضايا المعقولة والجزئية ويعكس مفاهيم كلية يدركها الإنسان العادي بسهولة، وفي رأيه بما أن الحقائق معقولات، فإذا اتخذ الشخص المثال بدلاً عنها فإنه سيبتعد عن طريق الصواب.

ويقول بالنسبة إلى الدين القائم على الفلسفة اللابرهانية:

((فإذا أنشئت ملة ما بعد ذلك تابعة لتلك الفلسفة، وقعت فيها آراء كاذبة كثيرة، فإذا أخذ أيضاً كثير من تلك الآراء الكاذبة وأخذت مثالاتها مكانها على ما هو شأن الملة فيما عسر وعسر تصوره على الجمهور كانت تلك أبعد عن الحق أكثر وكانت ملة فاسدة ولا يشعر فسادها))[٢] .

والخلاصة أن كل دين يقوم على أسس فلسفية، فالفلسفة اليقينية (البرهان) هي أساس الدين الحق، والفلسفة الباطلة (وهي ليست فلسفة واقعاً) هي أساس الدين الباطل.

وطالما صرح الفارابي في كتاب (الحروف) بتقدم الفلسفة على الدين، وأكد أن القضايا الدينية تحاكي الحقائق الفلسفية والأمثال المعقولة. إلا أنه لا ينفي ضرورة الدين بل يعتبره أمراً لا مفر منه للاجتماع البشري.

وقال الفارابي بعد أن أكد قضايا ينبغي لأهل المدينة الفاضلة قاطبة معرفتها:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

((وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين. إما أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة، وإما أن ترسم فيها بالمناسبة والتمثيل، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها. فحكماء المدينة الفاضلة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر أنفسهم. ومن يلي الحكماء يعرفون هذه على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم، وتصديقاً لهم، وثقة بهم. والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها لأنهم لا هيئة في أذهانهم لتفهمهم على ما هي موجودة، إما بالطبع وإما بالعادة وكلتاهما معروفتان. إلا أن التي للحكيم أفضل لا محالة))(١).

ثم يقسم الفارابي أصناف العلماء والخواص إلى مراتب حسب أهميتهم: ((ويجعل الخواص أولاً (و) الجودة على الإطلاق: الفلاسفة ثم الجدليون والسفسطائيون، ثم واضعو النواميس ثم المتكلمون والفقهاء والعوام والجمهور، أولئك الذين حددناهم...))(٢).

إذن يحتل الفلاسفة في نظر الفارابي المقام الأول، وبرغم تأخر الفلسفة عن الجدل والخطابة زماناً وثباتاً إلا أنها أسبقهم منزلة وشرفاً وكمالاً، كما أنها تتقدم الشريعة أيضاً، لأن الفلسفة مخ والشريعة جلد، أو بتعبير أدق: إن الملة (الدين) آلة بيد الفلسفة. من هنا يحتل الفقيه والمتكلم آخر مراتب خواص القوم، لكنهم أسبق من العامة. وقد اعتبر الفارابي الفقيه (شبه متعقل) ويختلف عن المفكر في المبادئ والأصول التي تستخدم في التفكير، فالفقيه يستخدم في آرائه وعمله مبادئ وأصولاً هي قضايا ومقدمات مأخوذه من واقع الملة (الدين)، وهي تستخدم في استنباط القضايا الجزئية. أما مبادئ وأصول المفكر فهي مقدمات مشهورة لدى الجميع (في الجدل والخطابة)، أو ما يترشح عن جهده الفكري وتجربته العقلانية (في الفلسفة البرهانية)، وفي النهاية برغم أن الفقيه من

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت، دار العراق، ١٩٩٥م، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) كتاب الحروف، مصدر سابق، ص ١٣٤.

الخواص إلا أن ذلك بين معتنقي الدين الخاص وفي إطار ملة خاصة، بينما المفكر (المتعقل) فهو من الخواص لدى الجميع (وليس لدى قوم أودين خاص)[١].

وهكذا حدد الفارابي موقفه ممن يعتبر الشريعة هي الأصل والأساس، ويلغي العقل أو إنه يكرس جهده لفهمه الظاهري من النصوص والمصادر اللفظية والنقل، وقد وضع الفارابي الفلسفة في قمة هرم يكون فيه علم الشريعة في أقرب نقطة من القاعدة. وهذا لا يختزل قيمة الدين، بل للدين في رأي الفارابي أهمية قصوى وحرمة كبيرة، لأن الحقيقة الدينية في إحدى جوانبها هي الفلسفة المتألقة، ومن جهة أخرى فإن البيان الرمزي البسيط للدين والشريعة كالفلسفة ضروري لوجود الإنسان والنظام ونظم المجتمع الإنساني. وكما أن الفلاسفة ورود في سلال الناس فإن الفلسفة أيضاً كأي فضيلة أخرى للإنسان لا يمكن أن تزهو وتتألق إلا في قلب المجتمع وفي داخل المدينة، وفئات الناس تشكل الركيزة الأساسية للمجتمع، ولغة الدين لغة تتناسب مع وضعهم وأحوالهم، وتساعدهم على فهم رموز وأمثلة الحقيقة ويتعرفون على واجباتهم ونماذجهم الأخلاقية وسلوكهم الذي يتناسب مع المدينة الحديثة والمدينة الفاضلة.

إذا كان جواب الفارابي عن العلاقة بين الدين والفلسفة والوحي والعقل هو: الفلسفة تبين الحقيقة كما هي، والدين بيان رمزي ومثالي لها. الفلسفة أصل ومخ والدين مثال وسلوك. والبيان البرهاني بيان لخاصة القوم وهم قليلون، والبيان (الوحياني) بيان يفهمه الجميع، ويتناسب مع فهمهم ويساعد على تربية الناس وتعليمهم.

إلا أن عمل الفارابي كفيلسوف مؤسس لم ينته بهذا الجواب بل كان الواجب عليه أن يحدد ما هو المناسب بين الفلسفة والعرفان والحكمة والتصوف.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

وقد مرت الإشارة أن كتاب فصوص الحكم يمثل الاتجاه العرفاني لهذا الفيلسوف، وبرغم أنه حصر طريق الحقيقة بالنظر والتعقل إلا أنه يعتقد أن صرف التعقل والتأمل بمعزل عن التهذيب طريق مغلق، وروح الإنسان (التي هي مركز العقل) حجاب كالجسد ينبغي إزالته كي تتنور رؤية روحه.

وقد أكد الفارابي صراحة أن الاستعانة بالعرفان كركيزة أساسية لتحرير الروح من قيد عبودية الطبيعة شرط لازم لتحصيل الحقيقة. لكن برغم قرب الفارابي الشديد من العرفان والتصوف إلا أنه يختلف مع الآراء الملغزة والبيان الرمزي، بل وشطحات مشهور العارفين وكبار الصوفية، وأهل الطريقة والسلوك. فعرفان الفارابي ينسجم كشريعته مع الحكمة والعقل الفلسفي، والأصل لديه هنا هو الفلسفة التي تقوم على أسس برهانية. وهذا البرهان يعمل بيد عامل لا يخرج به عن الطريق ليوصله إلى وادي الحقيقة العظيم الملغز ليختبر سلوك الصوفية، وعندما يقطع قيود الطبيعة عن قوائم روحه المحلقة عالياً سيعقلن إمكان حضوره في عالم القدس، لكن برغم العلو الشاهق لعالم المعقول لدى الفارابي بالنسبة إلى الطبيعة إلا أن إثبات أحدهما، في إطار معرفته الراقية للعالم، لا يستلزم نفي الآخر.

وقد اعتبر الفارابي في آخر كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة آراء الصوفية العبثية نموذجاً لآراء أهل إحدى المدن المضادة للمدينة الفاضلة.

وفي الفصل السابع والثلاثين تحت عنوان (كلام في باب مدن الجاهلية) ذكر الفارابي ضمن بيانه لأفكار ومسؤوليات أهل المدن الجاهلية عدداً من النقاط، واعتبر من الخطأ أن تكون مشابهة لعقائد كثير من أهل التصوف أو أنها نفسها، ثم إن إلغاء هذا العالم والسعي إلى بطلانه بتصور أنه الطريق الموصل إلى السعادة الحقيقية مرفوض، وهذا يعتبر من جملة أفكار أهل المدينة الجاهلة.

ويعتقد الفارابي أن طائفة من أهل المدينة الجاهلة:

((...إن للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال وجوداً آخر غير الوجود المشاهد اليوم، وإن هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها، بل هي مضادة لذلك الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها، وإنه ينبغي أن يقصد بالإرادة ويعمل في إبطال هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي لأن هذا الوجود العائق عن الكمال، فإذا بطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال))[1].

ويضيف: ((وآخرون يرون أن وجود الموجودات حاصل لها اليوم، ولكن اقترنت إليها واختلطت بها أشياء أخر أفسدتها وأعاقتها عن أفعالها وجعلت كثيراً منها على غير صورتها... وعلى الرأيين جميعاً يرى إبطال هذا الوجود المشاهد ليحصل ذلك الوجود))[2].

ويقول: ((وقوم رأوا أن اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي وأن الإنسان هو النفس واقتران البدن إليها مفسد لها مغير لأفعالها. والرذائل إنما تكون عنها لأجل مقارنة البدن لها، وأن كمالها وفضيلتها أن تخلص من البدن، وأنها في سعادتها ليست تحتاج إلى بدن، ولا في أن تنال السعادة تحتاج إلى بدن، ولا إلى الأشياء الخارجة عن البدن مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة، وأن الوجود البدني هو الذي يحوج إلى الاجتماعات المدنية وإلى سائر الأشياء الخارجة. فرأوا لذلك أن يطرح هذا الوجود البدني، وآخرون رأوا أن البدن طبيعي له))[3].

وبرغم أن الفارابي يمتلك رؤية عرفانية تمكنه من تأسيس عرفان نظري، لكن لا يجوز اعتبار طريقه ورأيه كمن يعتقد أن درك الحقيقة يتوقف على التحرر الكامل من الدنيا، ويحصر السعادة بالانقطاع عن الخلق والحق والانزواء بهدوء، كمن يرى أن ضجيج الدنيا ينغص أمنه وطمأنينته. بل إن طريق السعادة في نظر الفارابي العظيم يمر من وسط المجتمع وعبر حياة ملؤها المشاغل في هذه الدنيا، هذا ما سنلاحظه في شرح فلسفة المدينة وآرائه السياسية.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ١٢٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥- ١٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦- ١٢٧.

إلا أن الفارابي في ترجمة حياته شخص يتصف بصفة العازف عن الدنيا، ويرجح الزهد وإهمال الدنيا والانزواء عن المجتمع على مواجهة القضايا الاجتماعية، وخلافاً لكثير من أهل الرأي العظماء في العالم الإسلامي، سواء الفلاسفة أو أهل الشريعة ممن تسنموا مواقع مهمة في عالم السياسة، فإن الفارابي برغم عزته ومكانته لدى بعض الأمراء والسياسيين قد ابتعد عن السياسة ولم يتلوث بها.

والنص التالي للخديوجم في مقدمة كتاب (إحصاء العلوم) ذكر فيه خصائص الفارابي: ((كان أبو نصر يتقدم في جوانبه الأخلاقية أغلب الفلاسفة. وقد أنهى حياته قانعاً يأنس بالخلوة والوحدة، وكثيراً ما يذهب إلى ضفاف النهر ويقنع بالقليل. وكما يقول: له من سيف الدولة في كل يوم أربعة دراهم لا يزيد عليها، وينفق الفائض منها على الفقراء. ولم يهتم أبو نصر بالكماليات. ويعتقد أن سعادة وعظمة الفيلسوف في ترك الدنيا، ويقلد أفلاطون في القضايا الأخلاقية عملاً برغم قناعته بأرسطو، ويعتقد أن سعادة النفس في التجرد وترك المتعلقات والجلوس في زاوية... والظاهر أن أبا نصر كان يعتقد حتى أواخر عمره بقدرة الإنسان على الاتصال بالعقل الفعال عن طريق الرياضة النفسية. والسعادة عند أبي نصر تعني الاتصال بالعقل الفعال، أي إن مقدمة الوصول إلى هذا الكمال هو تهذيب الإنسان لأخلاقه وروحه..))(١).

ويضيف:

((ويستفاد من كتب أبي نصر أنه شديد الرغبة بالتصوف، وقد استقى تعاليمه من طرق وعادات المتصوفة، وعاش حياته مثلهم، ويؤكد ذلك ما حكي من صلاة سيف الدولة على جنازته بلباس الصوفية.

ويفهم من كتب أبي نصر عدم تعلقه بالشهرة، ويتعلق بالحقيقة قبل تعلقه بكل شيء خلافاً لبعض الفلاسفة المتأخرين ممن رغبوا في الدنيا...))(٢) .

---

(١) إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص ٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

لا يمكننا أن نشكك أن الفارابي عاش حياة بسيطة وقدرغب عن الدنيا وأنهى حياته كالمتصوفة إلا أن ما يثير التساؤل قوله: إنه «استقى تعاليمه من طرق وعادات الصوفية» وصوفيته هي الانزواء وترك الدنيا.

وبرغم وجود جذور لـ (حكمة الإشراق) التي جاءت فيما بعد كالكوكب المضيء في سماء الفكر الإسلامي وتجليها أكثر بعد سبعة قرون في كتاب (الحكمة المتعالية) في تراث الفارابي وخاصة كتاب (فصوص الحكم) لكن لا يوجد في الفكر الأساسي للمعلم الثاني اتجاهات صوفية، أو على الأقل اتجاهات متطرفة على غرار الفكر المضاد للمدينة الفاضلة، و لم يغير رأيه من محورية الحكمة العقلية والعقل الفلسفي، وقد فسر الشريعة والعرفان تحت شعاع الحكمة، وشخص كهذا لا يمكن عده صوفياً برغم بعده عن الدنيا.

وهنا توجد نقطة يمكن أن تفسر الأسلوب الحياتي الخاص للفارابي، كما أن عدم مراعاتها يحول برأينا دون التعرف على أهم شؤون شخصية الفيلسوف العظيمة. وهو الشأن الذي من دونه لا يمكن معرفة الفارابي بأي شكل من الأشكال. وهذه النقطة هي: أن الفارابي يعتبر العمل ثمرة الفكر، حتى امتزج العمل والنظر في نظامه الفكري. ويعتقد الفارابي أن العمل من غير فكر يفضي إلى التباهي، والفكر من غير عمل أبتر. وقد استخرج هذا الفيلسوف فلسفته العملية من قلب الفلسفة النظرية.

وبرأي الفارابي أن الفكر في المسار التكويني مقدمة العمل، لكن في مقام التقويم الذاتي يكون العمل خادماً للفكر، والفكر مطلوب ذاتاً، ومطلوبية العمل لأجل الفكر، لأن الفكر هو الينبوع الأساسي للسعادة.

وعلى هذه الخلفية اهتم الحكماء المسلمون، كالفلاسفة اليونانيين الكبار، بالسياسة بشكل جدي، واعتبروها محوراً لفكرهم وآرائهم. وكتب الفارابي في باب السياسة- الشاملة في الوقت ذاته للمبادئ والأسس الفلسفية لما وراء الطبيعة- إن لم تكن أهم آثاره فإنها من أهمها.

وكما ذكرنا سابقاً أن الفكر قد انفصل عن العمل بعد الفارابي، وسنشير إلى أسباب ذلك في محله، إن شاء الله تعالى، ودخل الفكر لسوء حظه وانزوائه في أزمة بعد أن فقد دوره الأساس المباشر في توجيه مستقبل المجتمع، وأصبح زمام الأمور بيد من ليس له رأي أو بيد المنحرفين فكرياً. وبعد أن اعترف أهل الفكر تصريحاً أو تلميحاً بفصل الفكر عن العمل تخلوا عن شخصياتهم إذ عادوا إلى المجتمع برغم أن لهم في زوايا المكتبات والعزلة آراء قوية وراقية وكانوا يقبلون، كغيرهم ممن لا رأي له أو السطحيين من أصحاب الدنيا، على خدمة سلطان لاحظ له من فضيلة العدل والعقل، وواقع تحت سلطة الظلم والشهوة. إلا أن الفارابي كان فيلسوفاً كبيراً ومؤسساً للفلسفة الإسلامية فلم يغمض عينيه عن المبادئ والقيم الأساسية لفلسفته لملاحظة أو مصلحة، ولما رأى ميدان العمل الصالح قد أغلق لم يلوث نفسه بأعمال غير الصالحين برغم كثرة من برر القعود وعدم المسؤولية من المتصوفة ودعاة العرفان.

وما جاء في مقدمة كتاب (إحصاء العلوم) نقلاً عن (وفيات الأعيان) لابن خلكان تعكس علو روح الفيلسوف وشاهد على صحة ما قلناه آنفاً. وإذا كانت الحكاية غير صحيحة، فما هو موجود في تراث وترجمة الفارابي يكفي لتأييد الادعاء المذكور.

((لما ورد الفارابي على سيف الدولة وكان مجلسه مجلس الفضلاء في جميع المعارف فأدخل عليه وهو بزي الأتراك، وكان ذلك زيه دائماً فوقف فقال له سيف الدولة: اقعد، فقال حيث أنا أم حيث أنت؟ فقال: حيث أنت، فتخطى رقاب الناس حتى انتهى إلى مسند سيف الدولة وزاحمه فيه حتى أخرجه عنه وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به قلّ أن يعرفه أحد، فقال لهم بذلك اللسان: إن هذا الشيخ قد أساء الأدب وإني مسائله عن أشياء إن لم يوف بها فاخرق به، فقال له أبو نصر بذلك اللسان أيها الأمير، اصبر فإن الأمور بعواقبها فعجب سيف الدولة منه، وقال له: أتحسن هذا

اللسان؟ فقال: نعم أحسن أكثر من سبعين لساناً فعظم عنده ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين في المجلس في كل فن، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل حتى صمت الكل وبقي يتكلم وحده، ثم أخذوا يكتبون ما يقوله فصرفهم سيف الدولة، وخلا به فقال له هل لك في أن تأكل؟ فقال: لا، فهل تشرب؟ فقال: لا، فقال: فهل تسمع؟ فقال: نعم فأمر سيف الدولة بإحضار الفتيان فحضر كل ماهر في هذه الصناعة بأنواع الملاهي فلم يحرك أحد منهم آلته إلا وعابه أبو نصر، وقال له: أخطأت. فقال له سيف الدولة: وهل تحسن في هذه الصناعة شيئاً؟ فقال: نعم، ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيداناً وركبها ثم لعب بها، فضحك منها كل من كان في المجلس، ثم فكها وركبها تركيباً آخر وضرب بها فبكى كل من في المجلس، ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من في المجلس حتى البواب فتركهم نياماً وخرج)) (١).

إن المكان الذي اختاره الفيلسوف العازف عن الدنيا ليجلس فيه باختياره كان زمام سيف الدولة. أي إنه كان يعتقد أن زمام الحكم يجب أن يكون بيد الفلاسفة، إلا أن قدر الأيام أوجد وضعاً جديداً فأصبحت القوة والغلبة ركيزة القوى السياسية، فكيف يكون الفيلسوف الذي يعتقد بما يقول في خدمة الاستبداد والغلبة.

إذن يمكن أن نقول: إن العزلة التي هي في الحقيقة قضية على خلاف ميله الداخلي، قد فرضت على الفارابي، فهو من أهل المدينة الحديثة والفاضلة. بينما في أي مدينة أقام، في أي أرض وفي أي مكان، فهي ضد المدينة الفاضلة، وفي مجتمع جاهل، ومدينة الضالين والأميين، فشخص مثل الفارابي نبت وتغذى لوحده لا يسانخ أهل هذه المدن وظنونها وعقائدها.

وبرغم أن سيف الدولة من أهل الفضل، وفضاء مدينته أصفى فضاء لو قورن بفضاءات المدن الأخرى، إلا أن المدينة التي يحكمها سيف الدولة ليست لها

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧- ٢٨.

خصوصيات وظروف المدينة الفاضلة، من هنا فالفارابي بدا فيها غريباً، إلا أن ألم غربته هنا أقل من بغداد بفتنتها وتعصبها.

والخلاصة أن فيلسوف الإسلام الكبير قد طرح من خلال إجابته عن أهم سؤال في زمانه نظاماً فاخراً، اشتهر إطاره العام باسم (الفلسفة الإسلامية).

صحيح أن مسيرة فلسفة الفارابي -خاصة في بعدها المشائي- قد اكتملت في فكر أبي علي بن سينا الواسع العميق، بعد أن دخل ودياناً جديدة كان من المتعذر على الفارابي الولوج فيها، إلا أن نبوغ أبي علي الذي جاء من مقدمات وضعها المعلم الثاني مكنه من استنباط نتائج جديدة. والجدير بالانتباه جيداً أن أبا علي برغم كبره إلا أنه لم يرغم نفسه على تحمل أعباء التأمل الفلسفي في السياسة، وربما أنه أدرك بذكائه عدم إمكان تحقق السياسة الصحيحة. وأن التغيير غير وارد في أسس الغلبة الحاكمة، ولعله كغيره من كبار المفكرين الإسلاميين يعتقد أن ما هو موجود مقدر ولا يمكن الفرار منه. لذا لاتوجد سوى إشارات مقتضبة جداً حول السياسة قياساً بكثرة موضوعاته في الأبواب الأخرى للفلسفة. تجسدت قوته الفكرية في المنطق، وقد عطف الفلسفة باتجاه الطبيعيات والإلهيات، وإذ لم يغفل الأخلاق فإنه تحدث أكثر عن الأخلاق الفلسفية للفرد، و لم يلحظ وجود المدينة في أخلاقه.

وعندما سادت الغلبة (برغم أن غلبة البويهيين يمكن تحملها لعدة أسباب قياساً بالمتغلبين من أهل السنة المتعصبين، إلا أنها على كل حال غلبة) دخل أبو علي السياسة عملياً. لكن لا نعلم هل كان يقلقه كون السياسة التي يحتل فيها موقعاً لا تنسجم مع المبادئ والأصول التي اختارها في فلسفته لما بعد الطبيعة أم لا؟

وعندما فصل أبو علي بين عالم الفكر وعالم العمل برر إمكانية الدخول في ميدان العمل بعد أن كان غير ممكن في نظره الفلسفي، فهو إما كان متردداً في عدم الإمكان أو أنه تغافل عنه لبعض الملاحظات.

والغزالي الذي عرف على صعيد الفكر والحضارة الإسلامية بـ (حجة الإسلام) ومفتي بلاط الخلافة وقد حظي برعاية السلجوقيين هو الآخر رجح الواقع على الأهداف التي لم يتخل عنها مطلقاً فنهض لمعاداة الفلسفة، فضحى أولاً بالفكر لصالح ظواهر الشريعة، وأخيراً روى ظمأ عطش روحه القلقة، التي لم تنسجم لا مع التفكير الفلسفي ولا مع ظواهر الشريعة الجافة، فاضطر إلى التصوف، لكن تصوفه كان متطرفاً لم تلوثه السياسة، إلا أنه لم يكن بحثاً عن سياسة جديدة ومدينة فاضلة في الأرض وفي المجتمع البشري، بل لأن السياسة قضية أرضية ويعتقد الصوفي أن إثبات الحقيقة يتوقف على التخلي عن الدنيا، والانقطاع عن المجتمع طريق الوصول إلى الحق.

الصراع مع الفلسفة

هناك انسجام بين الدين والفلسفة في الفلسفة الإسلامية، التي أسسها الفارابي، مادامت مهمة الفلسفة بيان حقيقة الوجود، ومهمة الدين بيان حقيقة الكائنات وتحديد وظائف الإنسان في ساحة الوجود، ولا جرم أن الدين الحق يتحد مع الفلسفة الحقيقية، إلا أن الفلسفة مختصة بدائرة محدودة من الناس بينما يمكن للجميع فهم الدين.

وبرغم الشروح المختلفة والاتجاهات المتعددة في بيان هذا الرأي وهذا الفكر، وبرغم أن أصحابها قد ارتكزوا إلى البعد الديني أكثر وربما أكدوا البعد الفلسفي، لكن كل ما هو موجود في تاريخ الفلسفة الإسلامية لا يعدو أن يكون شرحاً وتفصيلاً وتعميقاً لفكر الفارابي، ومعالجة النواقص الموجودة في بعض الموضوعات، التي كانت ثغرة استغلها المتأخرون للطعن بمؤسس الفلسفة الإسلامية. وقد حاول أنصاره إعادة تشكيل جوهر أفكاره ضمن أطر تحميها من الطعن والإشكالات. لكن برغم ذلك لم تحرز الفلسفة رضا الجميع في أي وقت، لأن فئات الناس بما فيهم المتعلمين من ذوي التعليم المتوسط عاجزون عن

إدراك عمق الفلسفة. لذا كان إقبال العامة بما فيهم أهل العلم على الفلسفة أقل من إقبالهم على فروع المعرفة الأخرى، هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن أغلب أهل السنة وعلماء الدين المتمسكين بظواهر الشريعة (وإن كانوا يتمتعون بنظرة ثاقبة) يعتبرون الفلسفة خطراً على الدين، ولم ينقض توجسهم من الفلسفة بل وقفوا ضدها في مواطن كثيرة باعتبارها تياراًفكرياً هداماً مذموماً، من هنا لم تسجل الفلسفة حضوراً قوياً في المجتمع الإسلامي، وإذا وجد من ينشغل بها فلأنه اعتبرها على رأس جميع المعارف وأشرفها، لكن هؤلاء ليسوا كثيرين، وليس الإقبال على الفلسفة ناتجاً عن اهتمام المجتمع بها، بل كثيراً ما كانت في أزمة. وربما حظيت بحماية البلاط الأميري لاهتمامه بسبب ما بالفلسفة والعلوم العقلية، فينشغلون بها تعليماً وتصنيفاً وتأليفاً. ولما كانت الحياة والنظام والمجتمع يتجه باتجاه آخر غير الفلسفة، لذا لم يبق لها دورأساسي، وليس هناك من يشعر بالحاجة إليها من الناحية العملية، إلا أن تيار الفلسفة الإسلامية العظيم القوي لم يتلاش بشكل كامل بل بقي منه شيء هامشي. وما نشاهده اليوم من عمق وتنوع وانسجام في الفلسفة الإسلامية مقارنة بإلهيات الفلسفة المسيحية فإنه مدين لفهم خاص من الفلسفة في العالم الإسلامي. والواقع أن هذه الفلسفة هي التي فوتت الفرصة على العقلانية المحاربة للدين، حتى حظي، ليس لدى العامة، وإنما لدى الخاصة باحترام واهتمام كبيرين.

وقد واجهت الفلسفة العقلانية الإسلامية منذ ظهورها خصمين قويين ومؤثرين في المجتمع الإسلامي. الأول فهم أهل الظاهر للدين والعقل، والثاني آراء ومذاهب المتصوفة والعرفان في العالم الإسلامي. ويعود ضعف مكانة الفلسفة في الحضارة الإسلامية إلى القوة الاجتماعية والرسمية للخصماء. ويعتبر محمد الغزالي أشهر بطل مرعب واجه الفلسفة في كلا الميدانين.

وكما مرت الإشارة كثيراً، أن التيار المهم الذي تأثر به تاريخ وحضارة المسلمين، وقد ساعدته على ذلك الظروف في ذلك الزمان هو التيار الذي

تصدى لمحاربة الفلسفة والتفكير العقلي في العالم باسم الدفاع عن الدين وحماية الشريعة. وبرغم أن هذا التيار اقتصر في بدايته على تصدي بعض المسلمين والمتكلمين للعقل وأحكامه، خاصة بعد دخول العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي، إلا أنه تحول على يد أبي الحسن الأشعري إلى مذهب متماسك ترك أثراً كبيراً على صعيد الكلام الإسلامي – السني.

وكانت آراء الأشعري في البدء تقابل مقالات ودعاوى المعتزلة، لكن بعد تأسيس الفلسفة الإسلامية واتساعها وتعميقها على يد ابن سينا ظهر إثر المواجهات مع التفكير الفلسفي ميدان أوسع، كان بحاجة إلى من يديره بشكل أفضل، فكان ذلك محمد الغزالي.

يقول الغزالي في كتابه المهم (تهافت الفلاسفة):

((...فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين: من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، وغير بحث نظري، صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب، كما اتفق لطوائف من النظار في البحث عن العقائد والآراء، من أهل البدع والأهواء))(١).

والحق أن الغزالي كان قلقاً بشأن تفشي الانحراف الديني والعقيدي وضعف الإيمان في القلوب، وكان بصدد تحري الأسباب، إلا أنه حمل بشدة على الفلسفة

---

(١) الغزالي، أبو حامد محمد، تهافت الفلاسفة، بيروت، دار المعارف، ط ١٩٩٧م، ص ٧٣- ٧٤.

بدلاً من تقصي جذوره في العمق الاجتماعي، ولا سيما الممارسات السياسية السيئة للحكومات الموجودة وأصحاب القوة وعباد الدنيا، إضافة إلى عجز أهل الظاهر الديني في إقناع العقول، ثم إن المخالفين للدين اتخذوا من ذلك ذريعة لتعزيز اتجاههم وآرائهم.

وإذا كان في عصر الغزالي أو قبله من يضفي على إيمانه صبغة علمية ومنطقية بعد الاطلاع على الفلسفة وعلوم السابقين وتعاطيه للسفسطة والجدل، فإن ضعف الإيمان لدى طائفة من الناس كان سابقاً على دخول الفلسفة للعالم الإسلامي. وقد تزلزلت قلوب كثير من الناس وعبروا عن سخطهم باللادينية والطعن بالدين في ظل الجدل الكلامي المنجر إلى مواجهات ونزاعات اجتماعية ودموية، إذ كان أغلبها يقع بسبب الممارسات السياسية وسلوك الحكام الغالبين ممن استولوا على السلطة بالقوة والخداع، ولا يتحرجون من أجل الحفاظ عليها من ارتكاب أي عمل. وما دامت ممارساتهم تقع باسم الدين، فلا عجب أن يعتقد أحد أن تلك النزاعات والاضطرابات كانت نابعة من الدين نفسه. ثم ينبغي أن لا نستصغر تأثيرات الفكر الجاف وقصر النظر والنظرة الظاهرية التي تعتبر فهمها السطحي المتحجر عين الدين وترفض أي رأي مخالف لها.

وقد أقلقت المجادلات الكلامية والمواجهات السياسية الدموية والنظرة القاصرة لدعاة حماية الشريعة، أقلقت طيفاً واسعاً من الناس، خاصة من يتمتعون بنظرة ثاقبة للأمور، وتزايدت الشبهات إثر التماس الكثير بين المسلمين والشعوب الأخرى من أصحاب الديانات غير الإسلامية ممن لهم حضارة ومدنية. والذي عمق الأزمة أكثر هو عجز أصحاب الفهم السطحي السائد للدين عن الإجابة عن الأسئلة، وأسلوبهم في تلبية الحاجات، وتوسلهم بالعنف لتثبيت هذا الفهم في المجتمع باعتباره هو الدين. وفي هذا الفضاء شق مؤسس الفلسفة الإسلامية وأتباعه الطريق ودخلوه، فحاول فتح آفاق جديدة ترتكز إلى الفكر الإنساني تزامناً مع المحافظة على جوهر الدين واعتماد موازينه، ولو أن

المسلمين اعتمدوا هذا الطريق، وتعهده المجتمع والحضارة الإسلامية بجدية أكثر، لكانت قدرة الدين أكبر في مواجهة تلك المشاكل والأسئلة، ولكان مستقبل الحضارة والثقافة الإسلاميتين شيئاً آخر.

ومهما يكن، فهناك أسباب وراء إعراض بعض فئات المجتمع عن الدين وشيوع أفكار مخالفة لأصل الدين، بل ومخالفة للفهم الذي يعتبره الغزالي -وكحد أدنى في فترات طويلة من حياته الفكرية والاجتماعية- صحيحاً وضرورياً، إلا أن أغلب هذه الأسباب بقيت خافية على الغزالي، واعتبر جذر المشكلة في شيوع الفكر الفلسفي والسبب المهم في الأزمة الدينية، فيقول:

١- وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس وأمثالهم.

٢- وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم: الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية.

٣- واستبدادهم- لفرط الذكاء والفطنة- باستخراج تلك الأمور الخفية.

٤ - وحكايتهم عنهم أنهم- مع رزانة عقولهم وغزارة فضلهم- منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة.

فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكي من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر، تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطاً في سلوكهم وترفعاً عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء، ظناً بأن إظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، وبالشروع في تقليد الباطل، جمال وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد، خرق وخبال))[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤.

لقد أشار الغزالي في هذا الكلام إلى جماعة ممن وظفوا الفلسفة لدعم العقائد اللادينية وإنكار الدين ومبادئه وموازينه الشرعية. أو بعبارة أخرى أنهم ألبسوا الإلحاد لباساً فلسفياً. وقد ذكرنا سابقاً أن هذا الكلام كان ينسب إلى (ابن الراوندي) و (الرازي)، اللذين أسسا فكراً فلسفياً مضاداً للعقائد الدينية. أما الفلاسفة من أمثال (الفارابي) فإنهم لم ينكروا الدين والشريعة من خلال الفلسفة، بل تمكنوا من خلالها من تفسير الدين تفسيراً عقلياً، وقدموا له فهماً عقلانياً. وأكسبوه مرونة كبيرة تمكنه من الثبات في النزاعات الفكرية والأزمات الاجتماعية، وهؤلاء الفلاسفة وقفوا بشدة ضد آراء من يتكئ على الفلسفة في معارضته للدين كالمتشرعة.

وإذا كان الغزالي قد استغل الفلسفة لضرب الدين حجة لمحاربة الفلسفة، فإنه كان بإمكانه أيضاً أن يتنبه بفطنته لهذا الواقع أيضاً، وهو كثرة من استغل الدين وأساء الاستفادة منه. فكم من الخلفاء والأمراء وحتى العلماء والفقهاء من سخر الدين للدنيا، وكم تذرّعوا بالدفاع عن الدين والشرع للقضاء على معارضي (جبروتهم) و (ضيق أفقهم)، وكم قتلوا أو حكموا على أصحاب السلوك الديني الصحيح. ولا شك أن الغزالي كان مطلعاً على هذه النماذج ممن عاصرهم أو الذين سبقوه، ولا شك أيضاً أنه قضى طوراًمن عمره في خدمة عدد من الخلفاء وأعوانهم، الذين لم يخف عليه تحللهم الديني والأخلاقي، وعبثهم بالنساء، وشربهم الخمر، وقتلهم الأبرياء. ثم لم يكن خافياً على الأذكياء من أمثال الغزالي زهد الفلاسفة وتمسكهم بالدين وعملهم بالتكاليف الشرعية، إذا كان الاستغلال السيىء للفلسفة من قبل البعض وما أفضى إليه من إنكار وتشكيك بالدين قد أصبح حجة للطعن بالفلسفة، فلماذا لا يتصدى من يستغل الدين استغلالاً سيئاً لتفسير ردة بعض أهل الرأي عن الدين؟ ومهما يكن الواقع فإن من الصعب تحري الأهداف الكامنة وراء محاربة الغزالي للفلسفة، ومن الأفضل أن نتعرض لأفكار أولي الرأي بدلاً من استجلاء نياتهم.

أولاً: إن الحكم على اتجاه وسلوك الأفراد والجماعات يعود إلى الحكم على حقيقة الدين والفلسفة.

ثانياً: إذا وافقنا على إمكان الخطأ في فهم الدين من جهة والفلسفة من جهة أخرى، فإن ذلك سيمهد طريق الإصلاح ونقد الآراء والعقائد بعيداً عن منهج الإقصاء للدين أو الفلسفة.

يقول الغزالي:

((فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً، انتدبت لتحرير هذا الكتاب، رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات))[١].

وجدير بالذكر أن الغزالي قد ألف قبل هذا الكتاب، كتاب(مقاصد الفلاسفة)، ليؤكد قدرته الفلسفية واستيعابه لأفكار الفلاسفة ودرك مقاصدهم قبل التصدي للرد عليهم، كي لا يقال: إنه خاض في قضية لا يفهم منها شيئاً.

وقد حدد الغزالي من خلال أربع مقدمات منهجه وهدفه في كتاب (تهافت الفلاسفة) فيقول في المقدمة الأولى:

((لنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق، والمعلم الأول، فإنه رتب علومهم وهذبها بزعمهم، وحذف الحشو من آرائهم، وانتقى ما هو الأقرب إلى أصول أهوائهم، وهو أرسطو...

ثم المترجمون لكلام أرسطو ممن لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل، محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم، وأقربهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر، وابن سينا))[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٦ - ٧٧.

ويقول في المقدمة الثانية إن محور بحثه في أمور تعود بشكل من الأشكال إلى أصل من أصول الدين: ((لأن الحديث عن حدوث العالم وصفات الخالق والحشر...))، ولا يتحدث عما كان الأكثر فيه نزاعاً لفظياً أو لا يعود الحديث فيه إلى أصل من أصول الدين(١).

وفي المقدمة الثالثة يبين منهجه في الرد والنقد، ويقول: ((أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر، لا دخول مادح مثبت، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة... ولا أنهض ذاباً عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين))(٢).

ويؤكد في المقدمة الرابعة أن قوة ومتانة القضايا الرياضية والمنطقية التي هي جزء من الفلسفة لا علاقة لها بصحة وصدق ما بعد الطبيعة والإلهيات كما يدعي الفلاسفة ذلك. أما بالنسبة إلى الرياضيات فكان المقرر أنها تتفق مع الحكماء، وقسم من أحكام المنطق صحيح، ولا مفر من ذلك. لكن المنطق لا يختص بالفلاسفة. وعليهم أن يردوا على من يشكل في المسائل الخاصة من الإلهيات(٣).

وبعد هذه المقدمات ذكر فهرس المسائل التي أظهر من خلالها تناقض مذهبهم فيها:

١-إبطال مذهبهم في أزلية العالم.

٢-إبطال مذهبهم في أبدية العالم.

٣-بيان تلبيسهم في قولهم: إن الله صانع العالم وأن الله صنعه.

٤-في تعجيزهم عن إثبات الصانع.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢- ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٤- ٨٥.

٥-في تعجيزهم عن إقامة الدليل على استحالة إلهين.

٦-في إبطال مذهبهم في نفي الصفات.

٧-في إبطال قولهم: إن ذات الأول لا تنقسم بالجنس والفصل.

٨-في إبطال قولهم: إن الأول موجود بسيط بلا ماهية.

٩-في تعجيزهم عن بيان أن الأول ليس بجسم.

١٠-في بيان أن القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم.

١١-في تعجيزهم عن القول بأن الأول يعلم غيره.

١٢-في تعجيزهم عن القول بأنه يعلم ذاته.

١٣-في إبطال قولهم: إن الأول لا يعلم الجزئيات.

١٤-في قولهم: إن السماء حيوان متحرك بالإرادة.

١٥-في إبطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء.

١٦-في إبطال قولهم: إن نفوس السماوات تعلم جميع الجزئيات.

١٧-في إبطال قولهم باستحالة خرق العادات.

١٨-في قولهم: إن نفس الإنسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض.

١٩-في قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية.

٢٠-في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد، مع التلذذ والتألم في الجنة والنار، باللذات والآلام الجسمانية(١).

وبعد بحثه المفصل لهذه المسائل في أثناء الكتاب ذكر في خاتمته.

((فإن قال قائل: قد فصلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتفكيرهم، ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟!

قلنا: تكفيرهم، لابد منه، في ثلاث مسائل:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٦- ٨٧.

إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة.

والثانية قولهم: إن الله تعالى، لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة، من الأشخاص.

والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث، لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء- صلوات الله عليهم وسلامه- وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة، تمثيلاً لجماهير الخلق وتفهماً، وهذا هو الكفر الصراح، الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين.

فأما ما عدا هذه المسائل الثلاث، من تصرفهم في الصفات الإلهية، واعتقاد التوحيد فيها، فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية، هو الذي صرح به المعتزلة في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم، قد نطق به فريق من فرق الإسلام، إلا هذه الأصول الثلاثة.

فمن يرى تكفير أهل البدع، من فرق الإسلام يكفرهم أيضاً بها، ومن يتوقف عن التكفير، يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل الثلاث.

وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض، في تكفير أهل البدع، وما يصح منه ومالا يصح، كي لا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب))[١].

من الصعب معرفة أهداف الغزالي في حملته الشعواء على الفلسفة، لذا تسبب الخوض في اكتشاف هذا الأمر المخفي ابتعاد كثير من الأشخاص عن الإنصاف والموضوعية في تقييمهم لتراثه، وأسقطهم في دوامة الذم أو المدح، واختفى النقد المنطقي لآرائه، وحل محله السقوط في لجة الحب أو العداء الأعمى، ومهما تكن أهداف هذا المفكر إلا أن عمله ترك أثراً بليغاً على صعيد الفكر الإسلامي والبشري[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٧- ٣١٠.

(٢) المصدر نفسه.

إلا أن الغزالي يعتبر الجهل آفة المجتمع، برغم مخالفته للفكر الفلسفي، وبرغم الدور الذي لعبته آراؤه في تشنج الساحة ضد الحرية والتعقل، إذ ساهم نبوغه في بلبلة الأجواء داخل المجتمع الإسلامي حتى سلب أمن واستقرار المفكرين الخيرين.

وقيل: إن الغزالي المعادي للفلسفة كان يؤكد أن الفلسفة السائدة في العالم الإسلامي هي تقليد لليونانيين، حتى اعتبرت آراؤهم حجة مطلقة باعتبارها نهاية الكلام حول التحقيق والمعرفة. ثم إن الغزالي لم يرفض العقلانية ويختلف كثيراً مع الظاهريين الذين يكتفون بفهمهم السطحي من النصوص الدينية ويغلقون الباب بوجه أي لون من الفكر، ويمنعون التعمق في فهم المفاهيم الدينية.

يقول الغزالي:

((...أما في المعقولات فعلى مذهب البرهان، وما يقتضيه دليل العقل. وأما في الشرعيات فعلى مذهب القرآن، ولا أقلد أحداً من الأئمة، فلا للشافعي علي خط ولا لأبي حنيفة علي سند))(١).

إذن فهو:

أولاً: يعتبر التعقل والارتكاز إلى البرهان في المعقولات أحد الأصول.

وثانياً: يوظف العقل في فهم القرآن، شريطة المحافظة على الظاهر.

وثالثاً: رفض تقليد أئمة مذاهب أهل السنة.

وسنرى لاحقاً أن العلم الحقيقي لديه هو علم الباطن، وليس علم الظاهر. ثمة حقيقة أن الغزالي بعدائه للفلسفة قد ساهم في شدة التفاعل الفكري داخل المجتمع، لأنه رفض إطلاق نوع خاص من الفكر، وفسح المجال أمام أنواع أخرى

---

(١) الغزالي، أبو حامد، فضائل الأنام من رسائل حجة الإسلام، تحقيق: نور الدين آل علي، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٢م، ص ٤٦.

من التفكير، بل وفتح الباب بوجه الكتابات الفلسفية الجديدة. أي إن هجومه الشديد على الرؤية الفلسفية للمشائين، وإثباته عجزها في الرد على الأسئلة الكثيرة والمسائل المعقدة، اضطر المفكرين للتحري عن مناهج وطرق جديدة، فكان تأسيس (مدرسة الإشراق) الذي هو بنفسه اعتراض آخر على إطلاق الفكر المشائي، وصدى للبحث والجدل الذي أثاره الغزالي. كما أن الحركات اللاحقة باتجاه تكميل الفكر الفلسفي لدى المسلمين، وقد اكتمل في آراء ملا صدرا، كانت محاولة لتلافي نقاط الضعف التي شخصها الغزالي في الفلسفة.

ولا شك أن روح الغزالي المتعالية لم تطمئن للبسطاء السطحيين القشريين، لذا عندما ظن أنه زلزل أسس الرؤية الفلسفية المشائية حول الوجود والعالم، أخذ يبحث عن منابع أخرى، لكي تهدأ روحه القلقة التي لم تنسجم يوماً ولم تقنع في داخلها بأقوال وآراء الظاهريين وأهل الحديث والمتكلمين الأشعريين، ولتحط رحالها في منازل العرفان والتصوف التي هي نمط آخر من التأمل والتفكير بالوجود.

وتارة يتصف خطاب الغزالي مع غير الفلاسفة من العلماء والفقهاء بالحدة والوغر الذي يتصف به خطابه مع الفلاسفة، وقد بدأ كتابه (إحياء علوم الدين) بتوبيخ أبناء ذلك الزمان، وأسفه على هجران الحق، وتعلق العلماء بالدنيا، وبعدهم عن الحقيقة، ويقول بعد حديثه عن الجهل وتأكيده أن طريق الوصول إلى الحق محفوف دائماً بالعقبات، يقول:

بما أن العلماء هم الأدلاء على السعادة الحقيقية (حياة الآخرة السعيدة) فهم ورثة الأنبياء... ويضيف بحرقة وألم:

«وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد يعاجل حظه مشغوفاً، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً، حتى ظل علم القرآن مندرساً، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً، ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى

حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام. إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام، فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه: فقهاً وحكمة وعلماً وضياءً ونوراً وهداية ورشداً فقد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً.

ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً، وخطباً مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهماً، إحياءً لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحاً لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالح.

وقد أسسته على أربعة أرباع وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات))[1].

وقد ألف الغزالي كتاب (إحياء علوم الدين) كما قيل، بعد تحرره من السمات الرسمية، وخروجه من بغداد متجهاً إلى الشام والقدس والحجاز وطوس، أي ما بين (٤٩٠- ٤٩٥هـ)[2]. أي بعد مرحلة القلق عندما راود الشك الغزالي ثانية، فخلع السمات الرسمية بحثاً عن الحقيقة واليقين، واختار طريقة العزلة والحياة المجردة من الشهرة. والغزالي، حجة الإسلام، الفقيه والمتكلم والمنطقي، الذي ألف في الفلسفة والرد عليها، وشن هجوماً كلامياً عنيفاً على الفلاسفة دفاعاً عن الشريعة التي يعتبر إمامها ومحورها ومدارها، قد تبدل إلى إنسان منطو لا يأنس بالأسماء والعناوين، واكتفى بالانزواء والبحث عن الحقيقة، التي أفضت به إلى نمط من التصوف.

وكتاب (إحياء علوم الدين)، قبل أن يحترمه العلماء الرسميون حول موضوع الخلافة، وقبل أن يكون قدوة للعوام، هو أثر لقلب قلق وروح ضاقت من أعباء

(١) إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ٢/٥.

(٢) تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ٥٢٢.

الدنيا، ويتوجع من جدل أهل الظاهر، و لم يتفق مع العقل الفلسفي، يبحث عن الآخرة، لكن ليس بالطريق الذي سلكه أهل الظاهر والسنة، الذين وبخهم بشدة في هذا الكتاب لعدة مرات. وإذا كان يتعذر عليه التخلي عن عقله وأحكامه مرة واحدة، فإنه يحتاج إلى من ينقذه من الحيرة والسقوط.

و لم يمتنع الغزالي في كتاب (إحياء علوم الدين) الصوفي الأخلاقي المتشرع، من استخدام البرهان والحجج العقلية لإثبات مدّعاه، إلا أنه يعتبر علم الآخرة هو العلم الحقيقي، ويقسمه إلى قسمين: علم المكاشفة، وعلم المعاملة. وعلم المكاشفة، هو علم الباطن وذلك غاية العلوم[١]، هو علم الصديقين والمقربين[٢]، وهو نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة[٣].

وعلم المعاملات هو علم أحوال القلب، أما ما يحمد منها فكالصبر والشكر والخوف والرجاء[٤]، وأما ما يذم فخوف الفقر وسخط المقدور، وأيضاً الحقد والحسد[٥].

وعلم الآخرة[٦] هو العلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها، وهذا العلم فرض عين في فتوى علماء الآخرة، فالمعرض عنها هالك بسطوة ملك الملوك في الآخرة، كما أن المعرض عن الأعمال الظاهرة هالك بسيف سلاطين الدنيا بحكم فتوى فقهاء الدنيا[٧].

وكان الغزالي قد قسّم قبل هذا العلوم الظاهرية إلى شرعية وغير شرعية، والعلوم الشرعية تارة تكون مباحة كالطب والحساب وما يخص مصالح الدنيا،

---

(١) إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ص ١٩.
(٢) المصدرنفسه، ص ١٩-٢٠.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٦) المصدر نفسه.
(٧) المصدر نفسه.

وتكون واجبة كفاية لقوام أمور الدنيا، وأخرى تكون محظورة كالسحر والشعوذة...[١].

وأما العلوم الشرعية التي تصدى كتاب الغزالي لبيانها فهي مباحة دائماً ما عدا القضايا المحظورة التي تختلط بالعلوم الدينية اشتباهاً. وعليه لو قسّمنا العلوم الشرعية إلى مباحة ومحظورة، فإن مَقْسم العلوم قد يختلط بشيء من المحظورات[٢].

ثم بحث العلم الديني المباح ضمن أربعة أقسام: الأصول، الفروع، المقدمات، والمتممات. والأصول هي: الكتاب، السنة، الإجماع، وآثار الصحابة.

والفروع: كل ما يستنبط من الأصول[٣]. والملفت للنظر أن فهم الفروع، في رأي الغزالي لا يتوقف على اللفظ والظاهر فقط، بل ينبغي الاستعانة بالعقل لفهم المعاني، والشريعة هي أوسع من الأشياء التي نفهمها من اللفظ فقط[٤].

والفروع قسمان أيضاً، **أحدهما** يتعلق بمصالح الدنيا، وتحتويه كتب الفقه والمتكفل به الفقهاء، وهم علماء الدنيا. **والثاني** ما يتعلق بمصالح الآخرة. وهو علم أحوال القلب وأخلاقه المحمودة والمذمومة[٥].

وهكذا اعتبر الغزالي الفقه علم الدنيا وقال: مبدأ الإنسان التراب ونهايته إما الجنة أو النار، والدنيا جسر بين المبدأ والمنتهى، فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقهاء، ولكنهم تناولوها بالشهوات فتولدت منها الخصومات فسمت الحاجة إلى سلطان يسوسهم واحتاج السلطان إلى قانون يسوسهم به.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.

((فالفقيه هو العالم بقانون السياسة وطريق التوسط بين الخلق إذا تنازعوا بحكم الشهوات، فكان الفقيه معلم السلطان ومرشده إلى طريق سياسة الخلق وضبطهم لتنتظم باستقامتهم أمورهم في الدنيا، ولعمري إنه متعلق أيضاً بالدين، لكن لا بنفسه، بل بوساطة الدنيا، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، ولا يتم الدين إلا بالدنيا))[١] .

وقد ذكر الغزالي في (إحياء العلوم) ما يشبه نصيحة الملوك متأثراً بمنهج السياسة في إيران القديمة، واختار من كلام الملك الساساني الشهير ما اعتبره هنا ركيزة لكلامه ونصيحته.

((والملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، ومالا أصل له فمهدوم، وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان، وطريق الضبط في فصل الحكومات بالفقه))[٢] .

إذن فالفقه في رأي الغزالي الدليل في طريق السياسة والمسؤول عن حماية المجتمع.

وأما علم الكلام، فيرى الغزالي أنه بنفسه وفي المرتبة الأولى محظور، وليس في العصر الأول من الإسلام ما يدل عليه، والخوض فيه بدعة، إلا أنه يقول: ((تغير الآن حكمه، إذ حدثت البدعة الصارفة عن مقتضى القرآن والسنة، ونبعت جماعة لفقوا لها شبهاً ورتبوا فيها كلاماً مألوفاً، فصار ذلك المحظور بحكم الضرورة مأذوناً فيه، بل صار من فروض الكفايات، وهو القدر الذي يقابل به المبتدع إذاقصد الدعوة إلى البدعة وذلك إلى حد محدود))[٣] .

وأما الفلسفة فيقول الغزالي: إنها ليست علماً برأسها بل هي أربعة أجزاء، ولكل واحد منها حكمة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

١-الهندسة والحساب: وهما مباحان ولا يمنع عنهما إلا من يخاف عليه أن يتجاوز بهما إلى علوم مذمومة.

٢-المنطق: وهو بحث عن وجهة (الدليل) وشرطه، و (الحد) وشرطه، وهما داخلان، كما يرى الغزالي في علم الكلام.

٣-الإلهيات: وهو بحث عن ذات الله سبحانه وصفاته وهو داخل في علم الكلام أيضاً، ولا يختص بالفلاسفة. بل انفرد الفلاسفة بمذاهب بعضها كفر وبعضها بدعة.

٤-الطبيعيات: وبعضها مخالف للشرع والدين والحق، فهي جهل وليس بعلم. والقسم الآخر منها بحث عن صفات الأجسام وخواصها وكيفية استحالتها وتغيرها، وهو يشبه نظر الأطباء، إلا أن الطبيب ينظر في بدن الإنسان على الخصوص من حيث يمرض ويصح، وهم ينظرون في جميع الأجسام من حيث تتغير وتتحرك[١].

والملاحظ في كتاب(إحياء العلوم) أن الغزالي يختلف بعمق في نظرته إلى الفقه مع من يعتقد أن حقيقة الدين هي العلوم الدينية الرسمية وبالأخص الفقه، وهؤلاء ليسوا قليلين في عصر الغزالي، بل ويتمتعون بمواقع متميزة، وكان الغزالي لفترة في مقدمة الفقهاء والمتكلمين باعتباره (حجة الإسلام).

ويعتقد الغزالي أن الكلام من جملة الصناعات المحظورة، وقد اضطر إليه المسلمون مع تغير الأحوال، والحقيقة أن المسلمين عندما قبلوا الكلام كان ذلك بمنزلة دفع الأفسد، وهو البدع الكبيرة وتشويش الآراء من قبل المتباهين والشبهات السوداء، بالفاسد، وهذا وإن لم يخل من تداعيات البدع فإنه يجتث بعض الشبهات والبدع.

---

(١) المصدر نفسه.

والتوافر على علم الكلام واجب كفائي برأي الغزالي: ((حراسة لقلوب العوام عن تخيلات المبتدعة))[(١)] وحال المتكلم ودوره هو حال ودور: ((الحارس في طريق الحج، فإذا تجرد الحارس للحراسة لم يكن من جملة الحاج))[(٢)] .

إذن على المتكلم أن يعرف حده ومكانه، وألا يتجاوزهما، ووظيفته، كخفر السواحل وأمناء الحجيج، هي الدفاع عن عقائد الناس. ومتى ما حافظ على حدود هذا المقام يكون لوجوده قيمة، وإلا إذا ضل الهدف واقتصر على المناظرة وارتاح إلى الجدل، و لم يسلك طريق الآخرة، وقلبه لاهٍ عن إصلاح وثبات الحق، فلا يجوز أبداً عده من علماء الدين. والمتكلم لا يختلف في عقائده وسلوكه عن الناس العاديين، إلا أنه يجيد صناعة الجدل والقدرة على الدفاع عن العقائد[(٣)] .

وإذا كان العلم الحقيقي هو معرفة الحق جل وعلا، فلا يظن أحد أن ذلك يتأتى له من علم الكلام، بل ربما سيكون علم الكلام حجاباً.

((فأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه فهو علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام؛ بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً عنه وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية...))[(٤)] .

وهنا يشير الغزالي ثانية إلى الخلفية العقلية للمجتمع الإسلامي حول الفقه والكلام والفقيه والمتكلم، وأحكامهم السطحية السائدة وأكد على رفضه لذلك، وأعلن رأيه بصراحة حول هاتين الصنعتين وهذين الصنفين:

((فإن قلت: فقد رددت حد المتكلم إلى حراسة عقيدة العوام عن تشويش المبتدعة... ورددت حد الفقيه إلى حفظ القانون الذي يكف السلطان شر بعض أهل العدوان عن بعض، وهاتان رتبتان نازلتان بالإضافة إلى علم الدين؟))[(٥)] .

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢- ٢٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٥) المصدر نفسه.

وعندما أحال الغزالي القارئ، في معرض رده على الإشكال، إلى تاريخ الإسلام، وادعى على أساس ذلك أن فضل الصحابة لا بصناعة الفقه، والكلام وإنما يعود فضلهم إلى معرفتهم الحقيقية بالحق تعالى، ومن هم أمثال عمر لم يكونوا غير متكلمين فحسب بل ((هو الذي سد باب الكلام والجدل...))[١] قال الغزالي:

((وأما قولك: إن المشهورين من العلماء هم الفقهاء والمتكلمون فاعلم أن ما ينال به الفضل عند الله شيء وما ينال به الشهرة عند الناس شيء آخر. فلقد كانت شهرة أبي بكر بالخلافة وكان فضله بالعلم بالله الذي مات تسعة أعشاره بموته، وبقصده التقرب إلى الله عز وجل في ولايته وعدله وشفقته على خلقه، وهو أمر باطن في سره، فأما سائر أفعاله الظاهرة فيتصور صدورها من طالب الجاه والاسم والسمعة والراغب في الشهرة فتكون الشهرة فيما هو المهلك، والفضل فيما هو سر لا يطلع عليه أحد، فالفقهاء والمتكلمون مثل الخلفاء والقضاة والعلماء))[٢].

ويرى الغزالي أن مقام الفقهاء والمتكلمين في الآخرة يختلف باختلاف نياتهم وأهدافهم. فإن كان قاصداً التقرب إلى الله زاهداً بالرياء وحب الظهور فهو من أهل السعادة، ثم بعد ذلك بقليل يقول:

((وأقسام ما يتقرب به إلى الله ثلاثة:

علم مجرد وهو علم المكاشفة، وعمل مجرد وهو كعدل السلطان مثلاً، وضبطه للناس، ومركب من عمل وعلم وهو علم طريق الآخرة))[٣].

ويختلف أيضاً باختلاف نيته في العلم والعمل، لأن السعادة والشقاوة ليستا بالعلم والعمل وإنما بهدفهما عندما جاء بهما.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

وتارة يعتبر الغزالي علم الباطن هو العلم الحقيقي بينما يعتبر الفقه والكلام علم الظاهر، والفقه خاصة هو علم الدنيا وأهل الدنيا (لكن باتجاه الآخرة). ولا يتأتى العلم الحقيقي بالجدل والدرس والمدارسة وإنما بالمجاهدة والتزكية الباطنية، وصفاء القلب، وغير ذلك إما باطل أو عمل من أجل الدنيا.

والفقه علم معرفة القانون، والقانون هو ركيزة السياسة، والسياسة قوام الاجتماع البشري في الدنيا.

وبرغم أن هجوم الغزالي العنيف على التفكير الفلسفي قد أفضى عملاً إلى سيادة أهل الظاهر السطحيين أكثر في العالم الإسلامي، وعزز مواقع أهل الظاهر وأصحاب الحديث، لكن كما أشرنا سابقاً إن أفق رؤية الغزالي إلى العالم والفكر يتعالى على ضيق أفق وظلمة القشريين.

وكان إقبال الغرب واهتمامه بفكر الغزالي لأجل أبعاده السلبية، إذ فجأة تزلزلت الفلسفة وما وراء الطبيعة العقلية القديمة في القرون الوسطى تحت ضربات النقض ورده، من هنا يمكن أن يكون الغزالي كـ (ويليام آكامي)، الذي شن حملة على المبادئ الفلسفية دفاعاً عن الشريعة والدين المسيحي، ليثبت بذلك حضور وتدخل القوة الإلهية البالغة ومشيئة الحق تعالى في كل مكان. وينبغي أن يعلم أن شخصاً مثل (ويليام آكامي) قد فتح بتشكيكه بأسس العلية الفلسفية والطبيعية الطريق لجيل المستقبل كي ينتقدوا الفلسفة القديمة نقداً واسعاً وعميقاً، ويكونوا طلائع لظهور (تجليات عقل العصر الجديد)، عقل لم يلتزم أصحابه بأي شريعة دينية ولا عقائد (وحيانية) التي تشكل الأسس النظرية والعقيدية لأشخاص مثل الغزالي وويليام آكامي، وإنما تشكلت عقولهم وحياتهم بعيداً عن جميع المعايير الإلهية وما وراء الطبيعة والفلسفة العقلية، وبدلاً من التأمل في حقيقة الوجود وكشف (الأعيان الثابتة) تصرفوا بالظواهر التي تتجلى في

الإنسان، وبدلوا التفسير الفلسفي الثابت لذات العالم لصالح الظواهر المتغيرة. وقد أفضى ذلك في بداية العصر الجديد من التاريخ إلى تغير منهل في أهداف الإنسان، ومهدوا إلى سيادة الإنسان على العالم. لكن سريعاً ما تعرضت حياة الناس للمحن والخوف المروّع إلا أن الابتلاءات والمصائب الناشئة من تفشي النزاعات الخالية من الله هي ليست أقل مصيبة من الابتلاءات المهلكة الناشئة من ضيق أفق أهل الظاهر المتمسكين بظواهر السنة في العصور الوسطى وحكومات الاستبداد، ومهما يكن فإن تجارب الشعوب مع الوجود هي تجربة كبيرة للآخرين.

* * *

البَابُ الثَّانِي

الفكر السياسي

الفصل الأول

السياسة الفلسفية

الفارابي (٢٥٧ - ٣٣٨ هـ)

تمهيد

مثل الفارابي بداية التفكير الجاد في القضايا السياسية و(المدنية) في العالم الإسلامي، غير أنه انتهى -للأسف- بوفاته، إذ تلاشى التفكير الفلسفي في حقل السياسة بشكل كامل، وغادر المتأخرون فلسفة الفارابي، بعد أن صارت الفلسفة النظرية همّهم الشاغل، ليهيموا بوادي ماوراء الطبيعة اللامتناهي. وأما من ظل وفياً للفكر السياسي فإنه تأثر بالسياسات التي كانت سائدة قبل الإسلام وتأسى بالتجربة السياسية للإيرانيين، فاضطر بدل التفكير بعقلانية في القضايا السياسية إلى تبرير السياسات الاستبدادية السائدة ومقارنتها بالنموذج (الإيراني القديم). وإذا تحدث عن (سياسة المدن) لم يتجاوز أفكار المعلم الثاني وفلاسفة اليونان القدماء. وقد اقتصرت الجهود الفكرية بعد الفارابي على بيان وتبرير السياسة الجارية، حتى لم تستنكر على المستبد ممارسته، بل حلت محل الاستنكار صيغ الاقتراح، إذ طلب إليه مراعاة العدل وإنصاف الناس، لضمان استتباب السياسة القائمة على الاستبداد ودوامها على أرض الواقع، لا تغييرها تغييراً جذرياً.

والآن نعود إلى بيان أفكار الفارابي، كبير فلاسفة السياسة في التاريخ الإسلامي:

السياسة في رأي الفارابي قسم من الفلسفة، أو حلقة في مجموعة مترابطة ومنسجمة يطرحها الفيلسوف ضمن منظومته الفلسفية.

ويدور الحديث في السياسة حول ما يجب أن يكون، وعن سلوك الإنسان في المجموع. أما (ما يجب) محاطاً بالحقائق ومسبوقاً بأوامر موجودة فهو السياسة في إطار نظام من القيم الموجودة أيضاً، إلا أنها ضمن نظام الوجود المعقول. ويمكن أن يقال: إن مبادئ السياسة لدى الفارابي هي: نتيجة مترشحة عن مقدماته في معرفة العالم ورؤيته الكونية، لذا فإن أي خلل في تلك المقدمات سيظهر أيضاً في نظامه السياسي العظيم.

وقد اعتمد الفارابي خلال طرحه للفكر السياسي على تراث كبيري فلاسفة اليونان وفلاسفة التاريخ البشري، أفلاطون وأرسطو، والتصورات السياسية لفيلسوف المسلمين، كأفكاره عن معرفة العالم التي هي من سنخ الفلسفات اليونانية. ويعتبر الفارابي، تواضعاً وعرفاناً بالجميل أفلاطون وأرسطو أئمته في الفكر بل أئمة جميع الحكماء، ويعتبر عمله العظيم (إحياء للفلسفة)[1].

وقد اختص الفارابي بهذا النمط من التفكير في السياسة في العالم الإسلامي، وكما أكدنا سابقاً أنه بدأ وانتهى به تقريباً، وما جاء بعده من أفكار سياسية تختلف عن سياسته المدنية، وهذا يتجلى في الكتابات السياسية للكتاب من الصنف الآخر:

((... إذ انشغلوا فكرياً بالعلاقات السياسية للمجتمع برغم أنهم ليسوا مفكرين فلسفيين، وأغلب الكتاب إن لم يكونوا في خدمة السلطان كانت لهم علاقة بالسياسة العملية، من هنا يمكن أن يقال: إن هؤلاء، خلافاً للفلاسفة السياسيين، دوراً كبيراً في تكوين النظام السياسي للبلاد، وتأسيس إيديولوجيته السياسية))[2].

(١) الفلسفة المدنية للفارابي، مصدر سابق، ص ٢١٠.

(٢) طباطبائي، السيد جواد، در آمد فلسفي بر تاريخ انديشه سياسي در إيران، دفتر مطالعات سياسي وبين المللي، ١٩٨٨م، ص ١٩.

وأعتقد من الضروري مراجعة أبرز الرسائل السياسية التي تصدت لشرح وتفسير وبيان (التغلب).

وكتابا: (السياسة المدنية) و(آراء أهل المدينة الفاضلة)، اللذان يدور فيهما البحث حول السياسة، هما أهم كتب الفارابي الفلسفية(١). وفي كلا الكتابين يبدأ الفارابي بتراث الفلسفة القديمة، أي معرفة الوجود، ومبادئ ووجود الموجودات. ويحاول المؤلف أن يستعرض فيهما نظاماً محكماً معقولاً له سلسلة من المراتب. ويرى هذا الفيلسوف أن الإنسان موجود ضمن نظام عظيم، هو مركزه. والسبب الأول والموجود المفضل فيه، هو خالق جميع الموجودات، لا شيء سوى التعلق بذاته السرمدية التي هي عين الوجود والكمال اللامتناهي. وإنما يكون لوجود الإنسان وسعادته معنى ضمن هذا النظام العقلاني الشامخ. وهدف الفيلسوف بيان هذا المعنى وبيان طريق السعادة للإنسان.

وفي بداية كتابه (سياسة المدن) يقسم المؤلف سلسلة مبادئ الموجودات العالية إلى ست مراتب، هي:

١-السبب الأول في المرتبة الأولى.

٢-الأسباب الثانية في المرتبة الثانية.

٣-العقل الفعال في المرتبة الثالثة.

٤-النفس في المرتبة الرابعة.

٥-الصورة في المرتبة الخامسة.

٦-المادة في المرتبة السادسة(٢).

ثم أخذ الفارابي في تعريف وتوضيح كل واحدة منها حتى يصل إلى العقل العاشر (العقل الفعال)، مدبر الحياة المادية والمعنوية للإنسان. وإنما يصل الإنسان

---

(١) وكلا الكتابين نقلهما إلى الفارسية د. سجادي. وهذان الكتابان مصدرا بحثنا حول سياسة الفارابي، وربما استفدنا أيضاً من تراثه الآخر.

(٢) الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، منشورات الزهراء، ١٩٨٧م، ص ٣١.

إلى مراتب الكمال، وهو السعادة، بمفارقة النفس للجسم من غير حاجة إلى أمور مادية وجسمانية:

((والعقل الفعال، فعله العناية بالحيوان الناطق والتماس تبليغه أقصى مراتب الكمال لدى الإنسان أن يبلغه، وهو السعادة القصوى، وذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال، وإنما يكون ذلك بأن يحصل مفارقاً للأجسام غير محتاج في قوامه إلى شيء آخر مما هو دونه من جسم أو مادة أو عرض...))[١] .

ويدور البحث في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة حول الموضوع نفسه لكنه أكثر تفصيلاً.

ففي الفصل الأول: (القول في الموجود الأول) يتحدث عن الموجود الأول الذي لا يشوبه نقص، ويتصف بكل فضيلة وله الوجود الأصيل، الأبدي والأزلي، وهو في أعلى درجات الكمال[٢] .

وفي الفصول اللاحقة تحدث عن وحدة الحق تعالى وأسمائه وصفاته الثبوتية والسلبية[٣] ، حتى إذا وصل في نهاية المطاف إلى كيفية صدور الموجودات عن السبب الأول أخذ تحت عنوان: (القول في كيفية صدور جميع الموجودات عنه)[٤] يعرض ويصور بدقة نظام سلسلة مراتب الموجودات. وكانت الآراء اليونانية، التي تعرف عليها وتأثر بها الفارابي من قبل، حاضرة خلال بيانه لنظام الخلق. وهذه الآراء من زاوية روائية وتفسيرية جاءت مقارنة لتجديد الأفلاطونيين الجدد. لذا يتوقف استيعاب الفكر السياسي للفارابي على معرفة هذا النظام، من هنا اقتضت الضرورة الإشارة لها ولو بإيجاز:

يقع الموجود الأول، في نظر الفارابي، على رأس الهرم، ويصدر عن ذاته المقدسة العقل الأول، وهو عقل مجرد من المادة، يدرك ذات الموجود الأول،

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٢ - ٤
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٧.

ويدرك ذاته. وعن العقل الأول، يصدر بسبب تعقله الذات الأولى، العقل الثاني، وعلى أثر تعقل هذا العقل في ذاته (وهو أمر ممكن) تظهر السماء الأولى.

والعقل الثاني أيضاً كذلك، فهو يتعقل ذاته ويتعقل ذات الموجود الأول، الذي تصدر عن تعقله لذاته السماء الثانية، ويصدر عن تعقل الموجود الأول العقل الثالث. وتستمر سلسلة المراتب حتى تصل إلى الموجود الحادي عشر وهو العقل العاشر وآخر السماوات وهو القمر. وفي العقل العاشر تنتهي سلسلة مراتب الأشياء المفارقة للمادة، التي هي في جوهرها عقل ومعقول. وبكرة القمر تنتهي الأجسام السماوية، أي الأجسام المتحركة بذاتها[1]. ويقع تحت القمر موجودات يكون وجودها ملازماً للمادة، ممتزجاً بها وهي على أقسام:

١-الأسطقسات (وهي العناصر الأربعة: النار، الهواء، الماء، التراب، وأجناسها).

٢-المعادن مثل الأحجار.

٣-النباتات.

٤-الحيوانات غير الناطقة.

٥-الحيوانات الناطقة[2].

إذن يبدأ نظام الوجود، البديع الشامخ، من أكمل مراتب الوجود وهو الذات المقدسة الإلهية. ثم تأتي المرتبة الثانية، وهي موجود أنقص عن الموجود الأول وأكمل من جميع الموجودات الأخرى. وتبدأ الموجودات الأخرى بالنقص حتى تصل إلى أدنى مراتب الوجود:((... إن تخطى عنه إلى ما دونه تخطى إلى ما

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥ - ٢٧

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

لا يمكن أن يوجد أصلاً))[١]. وبعبارة أخرى، إن (الهيولى الأولى) هي أضعف مراتب الوجود وبعدها (لا إمكان وجودي).

وقد تناول الفارابي في (كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة) موضوعات فلسفية تدور حول الصورة والمادة والجسم والنفس وأجزائها بشرح أكثر تفصيلاً، إلا أنه ذكرها بشكل مقتضب وموجز في كتاب (سياسة المدن).

وينتقل الفيلسوف في مسيرته الفكرية من مبادئ الموجود وبدايات الوجود إلى الإنسان، ذي القوى العقلية والروح المدركة والنفس الناطقة. وهذه الخصائص تشكل أعلى وأهم شؤونه الوجودية، وله إضافة لها قدرة على التغذية والإحساس والتخيل، أو له قوى (غاذية وحساسة وخيالية). وإلى جانب كل واحدة من هذه القوى قوى أخرى محركة تكون منشأ لسلوك الإنسان، وبدونها يعجز الإنسان عن عمل أي شيء[٢].

أما القوى العقلية (القوة الناطقة) فهي:

((التي بها يحوز الإنسان العلوم والصناعات، وبها يميز بين الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق، وبها يروي ما ينبغي أن يفعل أولا يفعل، ويدرك بها مع هذا النافع والضار والملذ والمؤذي. والناطقة منها نظرية ومنها عملية. والعملية منها مهنية ومنها مروية.

فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس شأنه أن يعمله إنسان أصلاً. والعملية هي التي بها يعرف ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته. والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن. والمروية هي التي يكون بها الفكر والروية في شيء مما ينبغي أن يعمل ولا يعمل.

والنزوعية هي التي يكون بها النزوع الإنساني بأن يطلب الشيء أو يهرب منه، ويشتاقه أو يكرهه، ويؤثره أو يتجنبه. وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠ – ٥١. والسياسة المدنية، ص ٣٢ – ٣٣.

والعداوة والخوف والأمن والغضب والرضا والقسوة والرحمة وسائر عوارض النفس.

والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض، في اليقظة والنوم، تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب. ولها مع ذلك إدراك النافع والضار، واللذيذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح، من الأفعال والأخلاق.

والحساسة بيِّن أمرها، وهي التي تدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة عند الجميع. وتدرك الملذ والمؤذي، ولا تميز الضار والنافع ولا الجميل والقبيح))[١] .

وأما **الإرادة**، فهي لا شيء سوى انبعاث الإنسان نحو ما يدركه[٢] ويفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار، لأن الإرادة عامة والاختيار خاص، ويعتبر الفيلسوف الانبعاث الناشيء عن إحساس أو تخيل إرادة، يقول: ((فإن كان ذلك - النزوع - عن إحساس أو تخيل تسمى بالاسم العام وهو الإرادة)).

والاختيار، انبعاث ناشيء عن الروية (في قوى العقل العملي) أو التفكير (في قوى العقل النظري): ((وإن كان ذلك عن روية أو عن نطق في الجملة سمي الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة)). إذن من خصائص الإنسان الاختيار، وأما الانبعاث عن حس أو خيال (إرادة) فهو مشترك بين الإنسان والحيوان[٣] .

وأما ما يقوّم شخصية الإنسان، أي ما يميزه عن سائر الموجودات وبه تتحقق إنسانيته ((التي بها الإنسان إنسان))[٤] ، فهي القوة الناطقة، إلا أن هذه القوة في بدايتها ليست إلا استعداداً ((ليست في جوهرها عقلاً بالفعل)). أي قدرة على

---

(١) السياسة المدنية، ص ٣٣.
(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٦٩.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥

(التعقل) و(التروي) فقط، ولكنها بالفعل لا تدرك ولا تتروى في الموجودات، وإنما تحتاج لكي تصل إلى مرتبة الفعلية (أي فعلية التعقل والإدراك) إلى قوة تؤثر عليها من الخارج، وهذه القوة لا شيء سوى العقل الفعال: ((ولم تعط (القوة الناطقة) بالطبع أن تكون عقلاً بالفعل ولكن العقل الفعال يصيرها عقلاً بالفعل، ويجعل سائر الأشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة))[١]. والعقل الفعال هو القوة المستقلة التي تتعقل ذاتها وذات السبب الأول والأسباب التالية. وهو الذي يؤثر على استعداد الإنسان الكامن فيه ليدرك الأشياء، ويخرجه من مرتبة (العقل الهيولاني) - كما يسميه الفارابي - إلى مرتبة العقل بالفعل، ونسبة العقل الفعال إلى القوة الناطقة للإنسان هي نسبة الشمس إلى العين[٢]. فكما أن العين لا تستطيع رؤية الأشياء إلا بوجود الشمس، فكذلك استعداد عقل الإنسان فإنه لا يصل إلى مرتبة الفعلية والإدراك الصحيح للأشياء ما لم يؤثر فيه العقل الفعال.

وعندما تشرق شمس العقل الفعال على سماء روح الإنسان تصبح القوة الناطقة عقلاً فعالاً، وفي ظل أشعته تصل الأشياء التي كانت معقولة بالقوة إلى مرتبة المعقول بالفعل، وببركته: ((يصير الإنسان الذي هو عقل بالقوة، عقلاً بالفعل والكمال إلى أن يصير في قرب من مرتبة العقل الفعال. فيصير عقلاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ومعقولاً بذاته بعد أن لم يكن كذلك، ويصير إلهياً بعد أن كان هيولانياً. فهذا هو العقل الفعال ولهذا سمي العقل الفعال))[٣].

وبعبارة أخرى:

إن العقل الذي له وجود في فطرة الإنسان في مرحلته الأولى ليس سوى هيئة في المادة لها استعداد لإدراك المعقولات (وفي هذه المرحلة يكون العقل بالقوة أو العقل الهيولاني) ثم تصبح تلك المعقولات المستعدة عقلاً بالفعل. إلا أن فاقد

(١) المصدر نفسه.
(٢) السياسة المدنية، ص ٣٥
(٣) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الشيء (العقل الهيولاني فاقد المعقولات) لا يمكن أن يكون منشأ لوجود هذا الشيء، بل ويحتاج للانتقال من المرحلة العدمية (القوة والاستعداد) إلى المرتبة الوجودية (الفعلية) إلى فاعل، والفاعل عبارة عن جوهر مجرد من المادة وهو العقل الفعال[١].

((... والفاعل الذي ينقلها (القوة الناطقة) من القوة إلى الفعل هو ذات ما، جوهره عقل ما، بالفعل ومفارق المادة. فإن ذلك العقل الهيولاني الذي هو بالقوة عقل شيئاً، بمنزلة الضوء الذي تعطيه الشمس للبصر. لأن منزلته من العقل الهيولاني منزلة الشمس من البصر))[٢].

وقد شخص الفارابي مكانة الإنسان في نظام الوجود البديع والمعقول، النظام الذي يكون في أعلى مراتبه السبب الأول والموجود الكامل على الإطلاق، وفي أسفل مراتبه الهيولى الأولى. ففي هذا العالم بيّن الفارابي موقع الإنسان وقواه الكامنة في روحه ووجوده ويبيّن أيضاً علاقته بالموجودات العالية، من العقل العاشر حتى السبب الأول. ومن الطبيعي أن يتساءل الفيلسوف هنا بجد عن مستقبل هذا الموجود، الذي شخص طبيعته في المراحل السابقة.

والسؤال الأساسي هو: ماذا تعني سعادة الإنسان؟

تبدأ أول مراحل الكمال الإنساني للإنسان، كما هو معنى السعادة في المنظومة الفكرية للفارابي، بالحصول على المعقولات الأولى، التي تؤثر أيضاً في تحقيق الكمال الأخير والنهائي. إذن السعادة:

((هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام، وفي جملة الجواهر المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحالة دائماً أبداً. إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال))[٣].

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٦ – ٦٧

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٩ – ٧٠

أي إن السعادة في نظر الفارابي أن يصبح عقل الإنسان على درجة عالية من الرشد والسمو ويتحرر من الالتصاق بعالم المادة الضيق، ويرقى الإنسان الطبيعي الأرضي بهذا التحول، إلى زمرة المجردات والموجودات العالية.

لكن أي الطرق توصل الإنسان إلى مرحلة الكمال؟

يشير الفارابي في جوابه إلى نقطة مهمة، إذ يقول:

((والسعادة هي الخير المطلوب لذاته، وليست تطلب أصلاً ولا في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها))[١] .

فالسعادة إذن هي الغاية والهدف، الذي ينبغي أن تسلك الطريق إليها.

وبرأي الفارابي: إن ((الأفعال الإرادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الأفعال الجميلة))[٢] . وتسمى هذه الأفعال التي تصدر عن نفس الإنسان وعن فطرته الكامنة في وجوده، بالفضائل: ((والهيئات والملكات التي تصدر عنها هذه الأفعال هي الفضائل))[٣] . أي إن الفضائل طريق السعادة، وجميع الملكات والأفعال هي خير كما أن السعادة خير، مع فارق أنها بنفسها ليست خيراً، وإنما هي خير لأنها طريق ووسيلة إلى الخير بالذات، أي السعادة.

وفي المقابل فإن الأفعال التي تعيق الإنسان عن السعادة ((الأفعال التي تعوق عن السعادة))[٤] شر. وتسمى الهيئات والملكات التي هي مصدر الأفعال القبيحة نواقص، رذائل، قبائح[٥] .

وقد أشار إلى هذا الموضوع أيضاً في كتاب (السياسة المدنية)[٦] ، إلا أنه قسم الخير والشر إلى شعب مختلفة:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) السياسة المدنية، ص ٧٢.

((والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئاً مما هو موجود بالطبع، وقد يكون ذلك بإرادة. والشر الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئاً مما يوجد بالطبع وقد يكون بإرادة. وما هو منه بالطبع فإنما تعطيه الأجسام السماوية، ولكن لا عن قصد منها لمعاونة العقل الفعال على غرضه ولا قصد لمعاندته... لكن في جوهر الأجسام السماوية أن تعطي كل ما في طبائع المادة أن تقبله... فلذلك لا يمتنع أن يكون في جملة ما يحصله عن الأجسام السماوية أحياناً الملائم في غرض العقل الفعال وأحياناً المضاد))[1].

إن الخير والشر الإراديين هما من خصائص الإنسان كالقبح والحسن[2]. وبتوضيح أكثر إن الخير طريق السعادة، والشر معيق لها. ومصدر الخير الإرادي عبارة عن قوى العقل النظري التي جعلت قوى النفس الأخرى(العقل العملي والقوى المحركة، الخيال والحس) خادمة لها. ويمكن توضيح ذلك بشكل آخر:

١-العقل النظري هو القوى الوحيدة القادرة على تعقل السعادة وإدراكها.

٢-وعندما تدرك السعادة يشتاق الإنسان إليها تحت ضغط القوى المحركة.

٣-وحين ذلك تعمل قوى العقل العملي لتتعرف على الأفعال والسلوك الموصل إلى السعادة.

٤-وعندما تشخص تلك الأفعال، يستعين الإنسان لدى ممارستها بأدوات القوة النزوعية.

٥-وفي هذه الحالة تكون قوى الخيال والحس في خدمة العقل النظري أيضاً، وتتعاون معه في بعث الإنسان نحو إتيان الأفعال الموصولة للسعادة.

٦-وعندما تتحقق هذه الأشياء جميعها سوف لا يصدر عن الإنسان سوى الخير[3].

(١) السياسة المدنية، ص ٧٢ - ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٧١. والسياسة، مصدر سابق، ص ٧٣.

وفي غير هذه الحالة لايصدر عن الإنسان سوى الشر والقبيح، سواء صدر عنه لجهله بالسعادة، أو يعلم بها لكنه لم يقصدها، بل جانب طريقها، واتجهت قواه نحو طريق الانحراف، وفي هذه الحالة لا يصدر عنه إلا القبيح:((كان الذي يحدث عنه شراً كله))[1] .

هل يمكن للإنسان نيل السعادة؟

ما مر هو تصوير لنظام الوجود الكبير والمعقد، وخصائص الإنسان ومكانته في هذا النظام. ثم إن الإنسان قادر على نيل السعادة إلا أن ذلك مرهون بإتيان الفضائل. ويبقى السؤال: أين الفضيلة وكيف يمكن الحصول عليها؟ يجيب الفارابي: في داخل المجتمع والمدينة. وهنا تتجلى النظرة السياسية العظيمة للفارابي: ((وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحالة)).

((فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت له الفطر الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه...))[2] .

والفارابي كأفلاطون وأرسطو يعتبر الإنسان(مدنياً بالطبع). أي إنه في أعماقه وفطرته موجود سياسي، إلا أن هذا الموجود جزء من نظام الوجود البديع والمحكم. وإنما يكون للسياسة، التي هي شأن مهم في وجود الإنسان، معنى ضمن النظام الأكبر.

ويبدأ الإنسان في نظام الوجود من السبب الأول، ومن ثم سلسلة مراتب العقول والسماوات حتى ينتهي في خلقه إلى عالم الطبيعة، ليكون وردة في وعاء

(١) المصدر نفسه، ص ٧٤. وآراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٧١ – ٧٢.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر نفسه، ص ٨١.

العالم. وللإنسان قوة ناطقة (قوى العقل) تمثل قوام شخصيته، وهي في بدايتها لا تعدو كونها استعداداً، إلا أن هذا الاستعداد يصل بمساعدة (العقل الفعال)، الذي هو موجود مجرد وفوق الطبيعة ولعله مديرها، إلى مرتبة الفعلية. وتنقسم قوى العقل (القوة الناطقة) إلى قسمين نظري وعملي. إضافة إلى ذلك فإن للإنسان قوى الحس والخيال والانبعاث، ورئيسها بلا منازع وعلى الإطلاق هو القوة الناطقة النظرية. وقوى العقل العملي (التي تقسم إلى قسمين: حرفي - مهني، وفكري- مروي) برغم أهميتها خادمة لقوى العقل النظري، كما أن قوى الحس والخيال هي الأخرى في خدمة القوة الناطقة، وقوى الانبعاث (النزوع) خادمة للثلاثة (العقل والحس والخيال).

أما قوى العقل النظري فلا تخدم شيئاً، وإنما لتكون واسطة الإنسان في نيل السعادة: ((والنظرية لا لتخدم شيئاً آخر بل ليتوصل بها إلى السعادة))[١]. وكمال السعادة أمر ممكن ومطلوب للإنسان، وهو لا شيء سوى بلوغ مرتبة العقل الفعال الذي يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول:((... فيكون حينئذ العاقل والمعقول والعقل فيه شيئاً واحداً بعينه. فهذا يصير في رتبة العقل الفعال، وهذه الرتبة إذا بلغها الإنسان كملت سعادته))[٢].

وإنما يصل الإنسان إلى الكمال داخل المدينة ووسط المجتمع. وبهذا الشكل احتلت السياسة موقعاً متميزاً في فكر الفارابي.

السياسة أو الفكر المدني

تعرض الفارابي في الفصل الخامس من كتاب (إحصاء العلوم) بشكل مفصل إلى تعريف العلم المدني، وبيان خصائصه ومشخصاته:

((أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسنن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكون تلك الأفعال والسنن،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢) السياسة، مصدر سابق، ص ٣٥.

وعن الغايات التي لأجلها تفعل، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، وكيف الوجوه في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكون وجودها فيه، والوجه في حفظها عليه، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن. ويبين أن منها ما هي في الحقيقة سعادة وأن منها ما هي ظنون أنها سعادة من غير أن تكون كذلك، وأن التي هي في الحقيقة سعادة لا يمكن أن تكون في هذه الحياة، بل في حياة أخرى بعد هذه الحياة وهي الحياة الأخرى)). ويضيف:((والمظنون به سعادة مثل الثروة والكرامة واللذات، إذا جعلت هي الغايات فقط في هذه الحياة. ويميز الأفعال والسنن، ويبين أن التي ينال بها ما هو في الحقيقة سعادة هي الخيرات والأفعال الجميلة والفضائل، وأن ما سواها هو الشرور والقبائح والنقائص))[1].

إذن يبحث العلم المدني عن السعادة الحقيقية وتمييزها عن السعادة الكاذبة، وتحديد الأفعال والسلوك الموصلة أو المانعة من الوصول إلى السعادة الحقيقة. ويرى أن الفضائل هي الطريق الموصل إليها.

أما أين وكيف يمكن الحصول على الفضيلة ومن ثم الوصول إلى السعادة؟.

يقول الفارابي:

((وإن وجه وجودها في الإنسان أن تكون الأفعال والسنن الفاضلة موزعة في المدن والأمم على ترتيب، وتستعمل استعمالاً مشتركاً. ويبين أن تلك ليست تتأتى إلا برئاسة يمكن معها تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم، ويجتهد في أن يحفظها عليهم حتى لا تزول. وأن تلك الرياسة لا تتأتى إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما يمكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء الإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة))[2] .

(١) إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص ١٠٦ – ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

وللإنسان بطبيعته، كما يعتقد الفارابي، استعدادات تتفتق بالإرادة، وهدف الإنسان هو تفتقها ووصولها إلى درجة الفعلية. وهذا لا يتحقق إلا بوساطة القوى الاختيارية، أي إنها تحصل بالانبعاث نحو المدركات العقلية والقوة الناطقة. وبعبارة أخرى، إن كمال الإنسان هو محصلة التعاون بين اثنين من قواه الداخلية، **إحداها** (العقل) الذي يدرك الحقائق كما هي (وهو من وظائف العقل النظري). ويمكنه أيضاً إدراك القضايا كما ينبغي أن تكون عليه، أو أنه يدرك القضايا الحسنة والمقبولة، (وهذا في عهدة العقل العملي). فالإنسان إذن قادر على إدراك الحقائق كما هي، وقادر أيضاً على إدراك القضايا الحسنة المقبولة، أي ما يجب أن يكون.

إلا أن الإدراك لا يكفي بمفرده للوصول إلى الكمال والسعادة بل ينبغي أن يتوفر للإنسان شوق وميل نحو ما يدركه، وأن تتحرك قواه باتجاه ما اشتاق إليه، وهذه القوى هي (الإرادة) بالمعنى الأخص، وهو القوى **الداخلية الثانية**. أي أن تتحرك القوى نحو المعقولات والقضايا المدركة وبهذا تقع على العقل والاختيار مسؤولية وصول الإنسان إلى الكمال.

وعندما يستقيم الإنسان على هذه الحالة ويستمر في حركته تتكون لديه ملكة حب الخير وعمل الخير، التي تتجلى فيه بالمتابعة والثبات والرياضة العقلية والعملية. كما أن هذه الملكة تشكل موضوع العلم المدني، الذي يكون السؤال الأساسي فيه عن مكانة وشأن الإنسان في الوجود. بكلمة أخرى، إن العلم المدني يعنى بمعرفة السعادة، ومعرفة الهيئات والملكات التي تكون منشأ للأفعال والسلوك الذي يفضي إلى السعادة.

ثمة حقيقة، لا يوجد إنسان من غير عمل، وكل عمل ينشأ عن إرادة، لكن ليس كل عمل يصنع إنساناً، لأن للحيوان أيضاً إرادة وعملاً، إلا أن إرادته منبثقة عن الحس والخيال. إذن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو نوع خاص من الإرادة تسمى (الاختيار). والاختيار دليل على وجود معرفة أعمق من معرفة

الحس والخيال لدى الإنسان، أي معرفة عقلية، يتبعها شوق إلى المعارف العقلية ومن ثم التحرك نحوها.

فالإنسان، في العلم المدني، قادر على تشخيص هدفه، وهو السعادة، ويعي الوصول إليها، ويدرك كيف يجعلها في داخله تصدر عنها دائماً معرفة وشوقاً نحو المعروف، أي تتحول إلى ملكة لدى الإنسان يصدر عنها بمساعدته، وبسهولة واستمرار، سلوك حسن.

وطالما يرغب الإنسان في أشياء كثيرة، لكن جميعها لا يحقق السعادة، لأن السعادة الحقيقة لا تتحقق في هذا العالم وإنما في عالم آخر، غير أن كل حركة نحو (السعادة القصوى) و(السعادة النهائية) هي (خير).

إلى هنا ليس في كلام وآراء الفارابي حول العالم والإنسان ما يدل على لزوم النشاط السياسي بالمعنى الأخص، لأنه يعتقد أن للإنسان هدفاً وراء هذا العالم، وهو ما يؤكده المتصوفة وكثير ممن اختزل الأخلاق الفلسفية إلى أخلاق فردية، وهؤلاء أحياناً يخلصون من هذا الاعتقاد إلى نتيجة تبرر الإعراض عن الدنيا والفرار من كل موجود فيها من أجل الوصول إلى أسمى درجات السعادة، لأن السعادة القصوى، والخير النهائي-كما يعتقدون- في الحياة الآخرة. بل بعض يظن أن هذا العالم صار بحكم طبيعته ووقوعه في شراك المادة، في مقابل عالم السعادة الحقيقة، فالوصول إلى السعادة الحقيقية يتطلب الانزواء والابتعاد عن الناس، والأكثر من ذلك أفتوا بتحرير الجسد، وقمع جميع الحاجات والرغبات الجسدية والدنيوية.

لكن الفارابي فيلسوف سياسي وأخلاقه أخلاق مدنية، ومن أشرنا إليهم هم من أهل المدن غير الفاضلة، بل والمنحرفة، إذ يصرح الفارابي أن الفضيلة، أي الملكات والأفعال الخيرة الموصلة إلى السعادة، لا تحصل إلا بالأفعال والسنن

الحسنة التي تسود المدن وتنتشر بين الأمم، ويشترك الجميع فيها[1]. لأن الإنسان بطبيعته يحتاج إلى الآخرين، سواء من أجل تأكيد ذاته وتقويم وجوده، أو لأجل بلوغه درجات الكمال، وهو عاجز عن تحقيق كل ذلك بمفرده. كما لا يمكنه توفير حاجاته الحياتية الضرورية والحياة الأفضل إلا من خلال المجتمع والعيش بين المجموعات الشعبية المجتمعة في مكان أو منطقة واحدة ولا تنال الأفضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد))[2] .

إذن فالفارابي لا يدعو إلى الفرار من المجتمع وترك الدنيا بل يشترط في تحقيق السعادة التفاعل مع المجموع والحضور المستمر في المجتمع وعلى الإنسان أن يجدد نفسه ويطور ملكاته الداخلية، ولا يمكن للإنسان أن يحقق ذلك ويأتي بسلوك مرض إلا من خلال الجماعة. فالإنسان اجتماعي بالطبع، وعزلته تفضي إلى اضمحلال إنسانيته التي يتوقف عليها كثير من استعداداته أو التي هي شرط في الحصول على السعادة.

أنواع الاجتماعات البشرية

يقسم الفارابي الاجتماعات البشرية إلى قسمين كاملة وغير كاملة، ويجعل لكل واحدمن هذين القسمين أقساماً.

أ- الاجتماع الكامل، وله ثلاثة أقسام:

١-الاجتماع الكبير، وهو كل الجماعات البشرية في أنحاء الأرض.

٢-الاجتماع الوسط، وهو اجتماع أمة في جزء من الأرض.

٣-الاجتماع الصغير، وهو اجتماع الناس في مدينة وفي جزء من محل سكنى أمة واحدة.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) السياسة، مصدر سابق، ص ٦٩.

ب- الاجتماع غير الكامل، ويشمل أهالي القرية، أهالي المحلة، وأصغر وحدة هي العائلة[١].

وفي رأي الفارابي:

((الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو أنقص منها))[٢].

وبرغم أن الفكر السياسي للفارابي مسانخ لفكر فلاسفة اليونان إلا أنه استقل عن أفلاطون وأرسطو في بيان أقسام الاجتماع، وهذا ناشيء عن تحول في ماهية وحقيقة الاجتماع البشري، الذي تنبه لها الفيلسوف.

وبعد أن قسم الفارابي الاجتماع إلى كامل وناقص، قسم المجتمع الكامل إلى ثلاثة أقسام: كبير ووسط وصغير، وجعل المدينة أول مراتب الاجتماع الكامل، بينما الاجتماع الكامل لدى أفلاطون وأرسطو منحصر بالمدينة، والمدينة هي السقف النهائي لكمال المجتمع البشري، وأساس سعادة الجميع، بل إن محورية المدينة واضحة لمن هو خبير بفكر فيلسوفي اليونان الكبار. إذ هي مركز الفكر السياسي لدى هذين الفيلسوفين، لكن هذا الرأي تبدل بعد انهيار (حضارة المدن) بغلبة فيليب المقدوني على مدن أثينا وتشكيل الإمبراطورية الواسعة. وبعد استيلاء جمهورية الروم على قسم كبير من العالم الذي تحول فيما بعد إلى إمبراطورية، اختفى فكر المدن بشكل كامل. وتحدث الرواقيون، وهم مفكرو الإمبراطورية الرومانية آنذاك، عن الاجتماع (العالمي) أو (القانون الطبيعي) الذي ينبغي أن يسود جميع البشر وليس أفراد المدن فقط.

وكان منطلق الفارابي منطلقاً عالمياً لذا كان يتحدث في إطار عالمي ويفكر بالوجود والإنسان والاجتماع، ويرى أن للإسلام نظاماً اجتماعياً كبيراً هو

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٨١ – ٨٢ السياسة، مصدر سابق، ص ٦٩

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٢

الأمة، وهي مجموعة من الناس لا تحصر وجودها في مدينة واحدة فقط، أو تتحد فيما بينها على أساس مصالحها وحاجاتها، وإنما تنتشر في بقاع الأرض باعتبارها أمة. كما أن المخاطب في الإسلام هو الإنسان وليس قوماً أو جمعية خاصة.

ولا شك أن التغير الذي طرأ على الفارابي حتى أعاد نظره بما يعرفه من أفكار سياسية عن القدماء كان تحت تأثير هذا التحول في المفاهيم والحقائق، لذا نرى أن آخر مراحل كمال الاجتماع الأرسطي، أي المدينة، هي أول مراتب الاجتماع الكامل لدى الفارابي، وأصغر المجتمعات المدنية.

فالفارابي كان يفكر في اجتماع يشمل جميع الناس وفي جميع العالم، من هنا صار الحاكم الفاضل لدى الفارابي حاكماً لجميع الأرض لقوم أو اجتماع خاص.

المجتمعات المؤمنة للسعادة

كما أشرنا سابقاً، فإن الفارابي كغيره من فلاسفة اليونان الكبار يعتبر وجود الاجتماع والمجتمع[1] شرطاً ضرورياً لتحقق السعادة، لكن ليس كل مجتمع مؤهلاً لذلك. ويرى أن الحياة الإنسانية متعذرة من دون مجتمع، وإن لم يكن كل مجتمع هو المجتمع المطلوب. ثم يقسم الفارابي الاجتماع البشري إلى قسمين: مجتمع (خير) وفاضل، ومجتمع (سيء) وغير فاضل. ويرى أن المجتمع الخير والمجتمع الفاضل القادر على تأمين سعادة الإنسان هو واحد ليس أكثر، بينما تتعدد أنواع للمجتمعات السيئة، غير الفاضلة.

أسس المجتمع

إن قوام المجتمع السياسي في رأي الفارابي بوجود الحكومة، من هنا كانت الحكومة المحور في فكره السياسي، حتى إن بحثه الأساسي في باب فضيلة أو عدم فضيلة المجتمع يعود إلى البحث عن الحكومة الفاضلة وعدمها.

---

(١) المراد بالمجتمع هنا المفهوم اللغوي العام، وليس مصطلح علم الاجتماع الذي ظهر حديثاً، والذي يتناسب مع العصر الجديد للتاريخ الإنساني والاجتماع البشري.

ولا تتجلى الفضيلة في الاجتماع ولا تترسخ في وجود الإنسان إلا بـ ((رئاسة يمكن معها قيام تلك الأفعال والسنن والشيم والملكات والأخلاق في المدن والأمم))[١] .

غير أن الحكومة في رأي الفارابي ليست استبدادية وإنما لإرادة الشعب مدخلية في استقرارها وفعاليتها. والحكومة التي لا تقوم على إرادة الشعب حكومة مرفوضة:

((ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والإرادة، وكذلك الشرور إنما تكون بالإرادة والاختيار أمكن أن تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة))[٢] .

إذن فالحكومة محور المجتمع، وشرطا استقرارها هما الاختيار والإرادة، لكن ليس لها حق الاستبداد في ممارساتها، وفرض كل ما تراه على المجتمع برغم أن مسؤوليتها إشاعة الملكات والأخلاق والسلوك الحسن بين أفراد المجتمع، وبرغم أن شرط صوابها وصحة عملها هو مصلحة المجتمع التي تشخصها هي:

((ويجتهد في أن يحفظها عليهم (لأن مصلحة المجتمع متوقفة على سيادتها واستقرارها) حتى لا تزول))[٣] تأسيساً على ذلك ليست العلاقة بين الحكومة والشعب علاقة القوة والتغلب وإنما علاقة التربية والتعليم، ووظيفة الحكومة هي توعية الناس وإيجاد الدوافع الخيرة لديهم، وتقوية تلك الدوافع، وحثهم على الأخلاق والسلوك الحسن، الذي يسمى فضيلة:

(١) إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص ١٠٧
(٢) آراء أهل المدينة الفاضل، مصدر سابق، ص ٨٢ – ٨٣
(٣) إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص ١٠٧

((وإن تلك الرئاسة لا تكون إلا بمهنة وملكة يكون عنها أفعال التمكين فيهم وأفعال حفظ ما يمكن فيهم عليهم. وتلك المهنة هي الملكية والملك أو ما شاء للإنسان أن يسميها، والسياسة هي فعل هذه المهنة))[١].

من هنا ينبغي للحكومة أن تكون من أهل الفضيلة، وأن تكرس رسالتها لخدمة الشعب، وعندما تتحقق هذه الحكومة وتكون مقبولة إلى درجة يتضامن معها الشعب بإرادته يتعزز الركن الآخر للنظام وينتظم المجتمع، وهو الطاعة والتسليم للإرادة العليا، التي ما لم تثبت بحيث تكون حركة إرادة الأفراد في إطارها لا يقوم المجتمع المدني. وما يرسخ طبيعة الطاعة في المجتمع الفاضل في قلوب الناس هو قوى الخدمة وفضيلة الحكومة.

وهذه الخدمة يمكن تسميتها (ملوكية) أو (الحاكم) أو أي اسم آخر يختاره الشعب له. والسياسة في رأي الفارابي ليست سوى الخدمة التي هي محور المجتمع المدني الفاضل.

مكانة الرئيس في المجتمع المدني

إن نظام المدينة التي يريدها الفارابي هو نفس النظام المعقول الذي يسود جميع الوجود، ودائرته الصغرى هي نفس نظام وجود الإنسان.

فالسبب الأول الذي يحكم جميع الموجودات يقع في مركز الوجود وفي أعلى مراتب الكمال. وهذا الحكم يجري في بدن الإنسان أيضاً. فأعضاؤه متفاوتة من حيث الفطرة والقوى، وفي وسطها أحد الأعضاء يكون رئيساً على غيره من الأعضاء، والفارابي يمنح هذه المكانة للقلب: ((... كما أن البدن أعضاؤه متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب))[٢] . ومن ثم تأتي الأعضاء بعد القلب بشكل تنازلي من حيث الرتبة والأمية، وكل عضو

---

(١) إحصاء العلوم

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٣

يكون خادماً للعضو الأعلى، ويقع الجميع في خدمة القلب. وإذا نزلنا رتبة رتبة سنصل إلى أعضاء عملها خدمة الما فوق فقط، ولا تترأس أي عضو آخر. ((... إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلاً))[1] .

والمدينة تشبه البدن السالم والكامل في تعاون جميع أعضائه من أجل بناء الحياة والمحافظة عليها ((والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم الحيوان وعلى حفظها عليه))[2] .

وفي المدينة هناك إنسان مفضل وهو الرئيس، وموقعه موقع القلب من الجسد. ويأتي بعده أصحاب المناصب والمراتب الدنيا، وكل واحد منهم يكون خادماً لمن فوقه، ويكون الذي أدنى منه خادماً له، حتى نصل إلى أدنى مراتب الاجتماع إذ سيكون الأفراد خدماً غير مخدومين. ((...فيكونون هؤلاء الذين يَخدمون ولا يُخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين))[3] .

لكن هناك فرق أساس بين الجسد والمجتمع:

((غير أن أعضاء البدن طبيعية والهيئات التي لها قوى طبيعية))[4] .

((... وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية بل إرادية))[5] . فالتفاضل السائد بين أفراد وأجزاء المجتمع المدني له بعد طبيعي وآخر إرادي.

والناس ليسوا متساوين في رأي الفارابي، وعدم تساويهم أمر طبيعي ونابع من فطرتهم وخلقتهم، وليست الاختلافات الفطرية والتكوينية فقط هي التي تحدد مكانة الأفراد في المنظومة الاجتماعية والمدنية، وإنما لإرادتهم واختيارهم

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه.

دور مؤثر في كسب المواقع الاجتماعية، وينبغي ألا يفسر القول باختلاف الطبائع بمعنى الجبر الطبيعي والاجتماعي:

((والفطرة التي تكون بالطبع ليست تقسر أحداً ولا تضطره إلى فعل ذلك، لكن إنما تكون هذه الفطرة على أن يكون فعل ذلك الشيء الذي أعدوا نحوه بالطبع أسهل عليهم. وعلى أن الواحد إذا خلّي على هواه و لم يحركه من خارج شيء إلى ضده نحو ذلك الشيء الذي يقال: إنه معد له. وإذا حركه نحو ضد ذلك محرك من خارج نهض أيضاً إلى ضده ولكن بعسر وشدة وصعوبة إلا أن يسهل ذلك عليه اعتياده له. وقد يتفق أن يكون في الذين هم مطبوعون على شيء ما أن يعسر جداً تغيرهم عما فطروا عليه، بل عسى ألا يمكن في كثير منهم، وذلك بأن يعرض لهم من أول مولدهم مرض وزمانة طبيعية في أذهانهم))[1].

في ضوء ما تقدم يتضح أن للتربية دوراً مهماً في المنظومة الفكرية التي يطرحها الفارابي لأنها قادرة على مداواة الفطرة المنحرفة والمريضة مادام الانحراف لا يلازمها إلى الأبد. كما أن للتربية دوراً أساساً بالنسبة إلى الفطرة السليمة.

((وهذه الفطرة كلها تحتاج مع ما طبعت عليه إلى أن تراض بالإرادة فتؤدب بالأشياء التي هي معدة نحوها إلى أن تصير من تلك الأشياء على استكمالاتها الأخيرة أو القريبة من الأخيرة. وقد تكون فطرة عظيمة فائقة في جنس ما تهمل ولا تراض ولا تؤدب بالأشياء التي هي معدة لها فيتمادى بها الزمان على ذلك فتبطل قوتها))[2].

ثم إن هذا النمط من الاختلاف بين الناس هو عين الحكمة والمصلحة لاختلاف شؤون المجتمع، (الفنون، الصناعات، العلوم) وهي تحتاج للحفاظ

---

(١) السياسة، مصدر سابق، ص ٧٦

(٢) المصدر نفسه.

عليها واستمرارها إلى قوى ومهارات مختلفة. والمطلوب هو أن يكون كل شيء في موقعه، إلا إذا تحقق ذلك فسيكون المجتمع فاضلاً ويكون جميع أفراده سعداء. وبرغم تساوي مناصب العمل ومواقعه إلا أنها ما دامت في إطار نظام جيد فسيعم خيرها الجميع.

وبما أن الأفراد مختلفون بالكفاءات والقدرات فإن المجتمع النموذجي هو المجتمع الذي يكون على رأسه أفضل الأفراد وأكملهم. وإذا كان قوام الاجتماع الجيد بكفاءة حكومته، فإن أساس الحكومة الفاضلة والكفية هو الرئيس الفاضل، الذي سيكون وجوده سبباً لتشكيل المدينة، وكما أن وجود نظام الوجود متوقف على وجود السبب الأول، واستتباب نظام الجسم متوقف على القلب، فإن رئيس المدينة هو قلبها ومحورها ونواتها وأساس وجودها: ((وكما أن العضو الرئيسي في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه، وله من كل ما يشارك فيه عضو آخر أفضله... وكذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه، وله من كل ما شارك فيه غيره أفضله... وينبغي أن يكون هو أولاً، ثم يكون هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها، والسبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها، وإن اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله))[١].

ولا يتأهل للرئاسة في المدينة الفاضلة إلا صنفان:

الأول: من له استعداد فطري لذلك.

الثاني: من له ملكة إرادية تكافئ هذه المهمة[٢].

إلا أن الفطر والملكة لا تتوافر في كل شخص.

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٧

وصناعة الرئاسة هي أفضل الصناعات، إذ إن جميع الصناعات في خدمتها وتابعة لها، ولا يوجد إي إنسان فوقه:((ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً))[١] .

وهذا الشخص يكون:

((... قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال... لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات، إما بنفسها وإما بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون ينفى عليه منها شيء...))[٢] .

وبعبارة أخرى:

((فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلاً أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل، ولا تكون له به حاجة في شيء إلى إنسان يرشده، وتكون له قدرة على جودة إدراك شيء، شيء مما ينبغي أن يعمل من الجزئيات وقوة على جودة الإرشاد لكل من سواه إلى كل ما يعلمه، وقدرة على استعمال ما من سبيله أن يعمل شيئاً ما في ذلك العمل الذي هو معد نحوه، وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة.

وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال. وإنما يبلغ ذلك بأن يحصل له أولاً العقل المنفعل، ثم أن يحصل له بعد ذلك الذي يسمى المستفاد. فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال...))[٣] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) السياسة، مصدر سابق، ص ٧٩.

تأسيساً على ما تقدم يكون الرئيس الأول لمدينة الفارابي مدركاً للقضايا الكلية، وأيضاً المعقولات المجردة والكليات الثابتة، ولكي يتمتع بالروح القدسية ويرقى إلى درجة التجرد الزماني والمكاني ينبغي أن يكون قادراً على إدراك الحقائق تدريجية الوقوع (في الماضي والمستقبل) والجزئيات. وتكون قوة نظره بدرجة يكون معها متصلاً بالعقل الفعال، ويكون عقلاً بالفعل، وبالتالي يكون مؤهلاً لتلقي الصور العملية الكلية الموجودة في العقل الفعال.

وعقله العملي بدرجة يكون معها قادراً على درك جزئيات القضايا والحقائق ويعرف مكانة وقابليات الأفراد، ووظائفهم في المدينة، وبالتالي يقف على مصلحة الفرد والمجتمع.

وبرغم أن التفكير السياسي للفارابي كان في إطار أفلاطوني، لكن يبدو لعدة أسباب أنه تأثر في هذا الباب بأرسطو، وكلما اقتضى الأمر جمع بينهما وتمّمهما بإبداعه.

فأفلاطون يعتقد أن اجتثاث الفساد من المجتمع البشري غير ممكن إلا أن يتولى الملك الفيلسوف مقاليد الأمور وتتحد الفلسفة مع السياسة. ويعتقد أيضاً أن الفيلسوف ((يدرك الوجودالأبدي الذي لايتغير))[١]. و((طالب كل حكمة))[٢] و((يصدق وجود الجمال المطلق))[٣] وله ((علاقة بالوجود الحقيقي))[٤].

ويرى أرسطو أن للفيلسوف كمال القوة الناطقة النظرية، وهو قادر على إدراك الكليات والأعيان الثابتة، إلا أن هذا الامتياز الكبير لا يكفي رجل السياسة في رأي أرسطو.

---

(١) جمهورية أفلاطون (الترجمة الفارسية)، ترجمة: فؤاد روحاني، مكتب الترجمة والنشر، ١٩٨١م، الكتاب السادس، ص ٣٣٥.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الخامس، ص ٣١٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

ويعتقد الفارابي كأفلاطون أنه يجب أن يدرك الرئيس الأول الحقائق الثابتة والجمال المطلق. وبكلمة أخرى، إن وجود الملك الفيلسوف والفيلسوف الملك شرط لازم لامفر منه لاستقرار المدينة، بينما أرسطو وإن كان يتفق مع أفلاطون والفارابي في هذه القضية الكلية، وهي أن قيمة الحكومة برجل صاحب فضيلة، إلا أنه يختلف مع أفلاطون في مفهوم الفضيلة. إذ يعتبر أفلاطون الفلاسفة من أصحاب الفضيلة، ممن طووا مراحل خاصة من التربية، حكاماً مؤهلين للحكم، بينما الناس العاديون غير مؤهلين لذلك، لذا لم يعطهم الحق في الحكم أو أن يكون لهم الحكم، بينما لا يحصر أرسطو فضيلة الحكم بالفلاسفة، وإنما يعتبره ممكناً لجميع المواطنين، من هنا يفرض على المواطنين جميعاً تعلم ((منهج الطاعة ورموز القيادة))[1].

ويعتقد أرسطو أن الفضيلة الأساسية، والنهائية هي العمل بالقضايا العقلانية، برغم أنه لا يفكك بين الأعمال من حيث تتابعها، ويرى أن هدف المدينة المهم هو إعداد الأرضية اللازمة لتحقق هذه الفضيلة. وأما معرفته بالعالم والإنسان فهي خلاصة ما توصل إليه في قضايا السياسة. وفي رأيه أن الفلسفة النظرية واستيعابها، وهي مرحلة لا يبلغها إلا النخبة، لا تكفي للحكومة، لأن النظر يخص الكليات والقضايا الثابتة، والعمل يخص الجزئيات والقضايا المتغيرة، إذن فالبرهان والتعقل المحض في قضايا السياسة لا يحل المشكلات، وإنما تتأتى الخبرة السياسية بالعمل والممارسة.

وفي رأي أرسطو أن الأخلاق والسياسة تختلف بشكل أساس مع الرياضيات، إذ إن ((الرياضيات تبدأ من القضايا الكلية وبها نستدل على النتائج))[2]، بينما

(١) راجع: أرسطو، السياسة، منشورات الخوارزمي، ط٤، ١٩٨٥م، الكتاب الثالث، ص ١٠٧ - ١١٢.

(٢) كابلستون، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص ٣٨٠.

البداية في الأخلاق ((الأحكام الأخلاقية الفعلية للإنسان (القضايا الجزئية وما يصدر عن الإنسان من أفعال)، وبعد مقارنتها ومقابلتها وتصفيتها نصل إلى القضايا الكلية))[١] .

يقول إميل برهييه هنا:

((كان الفكر الأفلاطوني ينهض برمته على أساس اتحاد وثيق العرى للغاية بين الحياة العقلية الأخلاقية والسياسية، وبالعلم تتأهل الفلسفة لحكم المدينة. بيد أن هذا الكل المترابط يتفكك ويتناثر لدى أرسطو، فالخير الأخلاقي أو الخير العملي أي الخير الذي يمكن للإنسان بلوغه بأعماله، لا يمت بصلة إلى مثال الخير الذي كان الجدل وضعه في أعلى الموجودات. وليست الأخلاق علماً من العلوم الدقيقة مثل الرياضيات، وإنما تعليم يرمي إلى أن يجعل الناس أفضل مما هم عليه))[٢] .

ويضيف بعد ذلك عندما يبين رأي أرسطو في السياسة والأخلاق:

((والفضيلة الإنسانية تكملت في جودة هذا النشاط أو كماله. وتحقيق معنى هذه العبارة هو هدف نظرية الفضائل. والحال أن هذا المعنى بالغ التعقيد والغنى فيما إذا شئنا أن نتحرى أثره في جميع التفاصيل الخاصة والجزئية للحياة الإنسانية، وهذا ما هو واجب أصلاً، ذلك أن المفروض بالأخلاق أن تعلم الإنسان كيف يعمل ويسلك وأن تنزل بالتالي إلى جميع الحالات الخاصة والجزئية، لأن المبادئ العامة فيما يتصل بالعمل فارغة، على حين أن المبادئ الخاصة أقرب إلى الحقيقة لأن الأعمال تطال ما هو خاص. فالأخلاق إذن ضرب من وصف عيني للغاية للكيفية التي يمكن بها للعقل أن ينفذ إلى النشاط الإنساني ويوجهه بتمامه ولا يجوز إغفال أي تفصيل مهما دق من تفاصيل الحياة العاطفية والعلاقات الاجتماعية))[٣] .

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) برهييه، إميل، تاريخ الفلسفة، (الفلسفة اليونانية)، ترجمة جورج طرابيشي، ص ٣٠٥.

(٣) المصدر نفسه.

إذن إدراك الحقائق الثابتة والمثالات يكفي للحكم، كما هو الرأي الفلسفي لأفلاطون. أما برأي أرسطو في السياسة فإن الحكم يحتاج إلى نمط آخر من الإدراك له علاقة بسلوك الإنسان وما يفعله من قضايا جزئية.

يرى الفارابي أن كفاءة الرئيس الأول لا تكمن في إدراكه القضايا الثابتة والكلية والمتعالية، وإنما يعلن بصراحة ليس الرئيس على الإطلاق من لم يكن مرؤوساً في الكليات والجزئيات والقضايا لرئيس آخر، ولا أن تكون جميع العلوم والمعارف حاصلة له بالفعل، وليس إدراك القضايا الكلية والمعقولات لازم له، وإنما تتوقف أهليته لرئاسة المدينة الفاضلة على امتلاكه قوى لإدراك الحوادث (تدريجية الوقوع)، وإدراك استعدادات الأشخاص، وقدرة على تشخيص كفاءات وقابليات المواطنين و.... وأن يكون عمله عمل حكيم، وهنا يقترب من أرسطو.

إلا أن أرسطو يختلف عن أفلاطون والفارابي في النتيجة التي خلص لها من مبادئه حول منشأ قدرة الرئيس الأول، وحول ما يسمى اليوم بالمشروعية.

فالرئيس الأول لدى أفلاطون والفارابي خلاصة نخبة المدينة أو المجتمع الإنساني، وهو أسمى من الآخرين في طبيعته، وقد طوى مراحل خاصة من الارتياض والعمل والجد حتى تجلت فيه قوى أفضل وأرقى. وإذا حدث له ذلك سيكون الرئيس الأول، شاء أم أبى، وستكون سعادة المجتمع وفضيلته مرتبطة بوجوده، أراد الشعب أم لم يرد.

والجدير بالذكر أن الفارابي قد تطرق لهذا الموضوع بتفصيل أكبر، وهناك فرق بين آرائه وآراء أفلاطون. فهو يعتقد أن السير نحو السعادة أمر اختياري، ومن هذا المنطلق انتهى إلى نتيجة واضحة، لو أراد المجتمع بلوغ السعادة فعليه أن يتضامن مع رئاسة الرئيس الفاضلة برغبة، والرئاسة وإن كانت مختصة بالرئيس الأول لكن لا يجوز فرضها بالقوة على المجتمع بأي شكل من الأشكال، وإذا حصل ذلك (أي سلك الرئيس طريق التغلب) فهذا يؤكد عدم أهليته الحقيقية.

والرئيس المناسب، بما يحمله من فضيلة وبما يقدمه من خدمة، يحكم القلوب ويؤجج الأشواق إلى درجة ينقاد فيها الشعب لأوامره - الانقياد هنا للكمال والفضيلة - بمحض إرادتهم. أما الانتخابات فليست ملاكاً للأحقية، ولا تضمن مجيء أو زوال الرئيس الكفء. وما دامت سلطته لم تفرض بالقوة فإن عدم وجود الأتباع لا ينقص من كفاءته شيئاً.

وبرغم أن الفارابي قد جعل إدراك الجزئيات والقضايا العملية وإمكانية إدارة المجتمع شرطاً لصلاحية الرئاسة إلا أن الفيلسوف الحاكم يتلقى هذا الإدراك من العالم الأعلى، كما يتلقى تعقل المجردات والكليات والقضايا الثابتة، وعلى الأقل أنه يتلقى من تلك النشأة أصول وأركان هذه المعرفة، أصولاً وأركان قد تتغير مصاديقها ونتائجها بمرور الزمان.

لكن أرسطو يعطي للأخلاق والسياسة بعداً أرضياً ويحد من قدسيتها وتعاليها، ويفتح المجال أمام حضور الشعب الفعال من خلال الفصل بين هذا المجال ومجال العلوم النظرية الصرفة. إلا أن المواطنين الذين يمنحهم أرسطو دوراً وحقاً في الانتخاب على صعيد السياسة لا يشكلون إلا جزءاً صغيراً من المجتمع، ويحجب هذا الحق عن النساء والأطفال والعبيد والغرباء عن السياسة وإدارة الحكم. ويتساوى المواطنون عنده في الانتخاب والترشيح، ولا يقصر أرسطو النظام التربوي على نخبة المجتمع فقط، بل إن تعلم (فن القيادة والطاعة) يشمل الجميع، والناس أحرار في تعلمها بشكل متناوب بعد اختيارهما.

ويتفق الفارابي وأفلاطون على أن يكون السياسي فيلسوفاً، لكنه لا يرى الفلسفة كافية، ويؤكد كل من أرسطو والفارابي أنه ينبغي أن يتمتع صاحب السلطة بالحكمة العملية والفكر السياسي حتى في الأمور الجزئية. وإذا كان رأي الشعب ليس شرطاً في أحقية ومشروعية الرئيس الأول إلا أن رغبة الشعب وميولهم القلبية والانقياد الاختياري للرئيس الأول شرط لاستقرار المدينة الفاضلة، حقيقة وعملاً.

الحاكم الكفي

مما لاشك فيه أن الفارابي قد تأثر في رؤيته الكونية بفكر الأفلاطونيين الجدد، كما أنها مشوبة بالفكر اليوناني، إلا أن مؤسس الفلسفة الإسلامية كان يتحرك داخل الفضاء الإسلامي، وكان نور الدين المبين دليله في مسائل ما وراء الطبيعة، وأيضاً في ميدان السياسة في العالم الإسلامي.

وقد مر أن الحاكم عند أفلاطون هو الفيلسوف،وفي رأي أرسطو تكون الحكومة المنشودة بيد أهل الحكمة العملية ممن ينتخبهم الشعب. لكن من الحاكم في رأي الفارابي؟

أشرنا سابقاً إلى خصائص الرئيس الأول عند الفارابي، وقلنا: لا رئيس سوى الفيلسوف الذي يدرك حقائق العالم المعقولة، ويدرك الخير والأدوات الموصلة إلى السعادة، ويعي مكانة الأشخاص في المجتمع.

ولا تعرف السعادة في العالم الحقيقي للفارابي -التي تتولى الفلسفة بيانه- إلا من خلال الفلسفة، التي هي العلم بالحقائق. وترتبط الحقيقة التي يتعرف عليها الشخص بـ (العقل الفعال)، ولا يصلها إلا من رقي عقله إلى مرحلة الكمال النهائي حتى وصل لهذا المقام العالي. لكن كمال العقل لوحده لا يكفي للرئاسة، بل شرطها على المدينة الفاضلة هو كمال قوى الخيال أيضاً -التي تحصل فيها صور الجزئيات، وتكون حاضرة لديه حتى في حالة غياب الشعور، ويتمكن من التصرف بها-:

(وإذا حصل ذلك (للإنسان) في كلا جزأي قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله عز وجل، يوحي إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك وتعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال على عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل

حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي.

وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا. وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة. فهذا أول شرائط الرئيس))(١).

ويرى الفارابي أن ماذكر شرط لازم وليس كافياً للحكم، لأن الرئاسة شأن عملي، فكما أن إدراك الحقائق والسعادة والخير شرط فكذلك القدرة على قيادة المجتمع نحو السعادة شرط لازم. لذا ينبغي أن يتوافر الرئيس الأول في آن واحد على مؤهلات نظرية وعملية وفكرية وتنفيذية:

((ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقوة لكل ما يعمله، وقدرة على جودة الإرشاد إلى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، وأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزئيات))(٢).

فالشخص المؤهل لإدارة شؤون الحكم في مدينة الإنسان الفاضلة، هو من بلغ بعمله هذه المكانة، وبعد اتصاله بالعالم الأعلى وارتوائه من منابع العقل الفعال الفياضة – التي هي واسطة الفيض الإلهي – :

((وهذا الإنسان هو الملك في الحقيقة عند القدماء، وهو الذي ينبغي أن يقال فيه: إنه يوحى إليه فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة. فإن العقل المنفعل يكون شبه المادة والموضوع للعقل المستفاد. والعقل المستفاد شبه المادة والموضوع للعقل الفعال. فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التي بها يمكن أن يوقف على تحديد الأشياء والأفعال وتسديدها نحو السعادة.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٠ – ٩١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

فهذه الإفاضة الكائنة من العقل الفعال إلى العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد هو الوحي. ولأن العقل الفعال فائض عن وجود السبب الأول فقد يمكن لأجل ذلك أن يقال: إن السبب الأول هو الوحي إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعال.

ورئاسة هذا الإنسان هي الرئاسة الأولى، وسائر الرئاسات الإنسانية متأخرة عن هذه وكائنة عنها، وتلك هي بينة))[1].

ويعلن الفارابي بصراحة أن النبي الذي يتلقى الوحي الإلهي هو الوحيد القادر على إدارة الاجتماع الخير والمجتمع الفاضل، بل يجب أن يكون هو دون غيره، إلا أنه لا يختزل الوحي بالشريعة، بل يعتبرها طبقة فوقية لما يتلقى، وكلما غصنا في أعماقها كانت أعمق وأثبت، حتى إذا بلغنا أعمق نقطة فيها كان هناك جوهر الحقيقة، الذي بين بشكل فلسفي. والفلاسفة شخصيات عظيمة ولها مؤهلات الحضور في تلك الساحة العميقة. والأنبياء، الذين حظوا برعاية الحق تعالى وتلقوا الوحي الإلهي بوساطة العقل الفعال، هم أيضاً كالفلاسفة.

لكن لا يمكن أن نستنتج مما تقدم من كلام الفارابي أن الدين مقدم على الفلسفة، لأنه على كل حال يقدم الفلسفة (الخاصة بالخواص) على الدين (المشترك بين الخواص والعوام)، إلا أن عظمة النبي أنه فيلسوف أيضاً، لأن إدارة الحكم غير ممكنة بالفلسفة فقط، أي بمعزل عن النبوة. وقد ذكر الفارابي رأيه بشكل مفصل نسبياً في (كتاب الحروف)، وما نقل عن كتاب (تحصيل السعادة) يكفي لإثبات المدعى، وما جاء مختصراً في كتاب الفلسفة المدنية للفارابي أيضاً لايخلو من فائدة:

وأول هذه العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية، وهذه الأخرى إنما تأخذ تلك بأعيانها فتقنع فيها أو تتخيلها ليسهل بذلك تعليم جمهور الأمم وأهل المدن. وذلك أن الأمم وأهل المدن منهم من هو

---

(١) السياسة، مصدر سابق، ص ٧٩ – ٨٠

خاصة ومنهم من هو عامة. والعامة هم الذين يقتصرون، أو الذين سبيلهم أن يقتصر بهم في معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك، والخاصة هم الذين ليس يقتصرون في شيء من معلوماتهم النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك، بل يعتقدون ما يعتقدونه، ويعلمون ما يعلمونه عن مقدمات تعقبت غاية التعقيب، فلذلك صار كل من ظن بنفسه أنه لا يقتصر على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك في الأمر الذي ينظر فيه ظن نفسه أنه خاطئ في ذلك الأمر وبغيره أنه عامي.

فلذلك صار الحاذق من أهل كل صناعة يسمى خاصياً... فأخص الخواص يلزم أن يكون هو الرئيس الأول، ذلك لأجل أنه هو الذي لا يقتصر في شيء من الأشياء أصلاً على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك... وكل من تقلد رئاسة مدينة قصد بها تتميم غرض الرئيس الأول، فهو تابع لآراء متعقبة في الغاية من التعقيب، إلا أنه لم تكن آراؤه التي بها صار تابعاً أو بها يتمكن في نفسه أن ينبغي أن يخدم بصناعته تلك الرئيس الأول إلا بما أوجبه بادئ الرأي فقط، ويكون في معلوماته النظرية على ما يوجبه بادئ الرأي المشترك، فيحصل أن يكون الخاصي هو الرئيس الأول، والذي عنده من العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينية (أي فيلسوف) والباقون عامة وجمهور. فالطرق الإقناعية والتخيلات إنما تستعمل إذن في تعليم العامة وجمهور الأمم والمدن وطرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة، تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصياً.

وهذا العلم كان في القديم في الكلدانيين، وهم أهل العراق، ثم صار إلى أهل مصر، ثم انتقل إلى اليونانيين، ولم يزل إلى أن انتقل إلى السريانيين، ثم إلى العرب، وكانت العبارة عن جميع ما يحتوي عليه ذلك العلم باللسان اليوناني، ثم صارت باللسان السرياني، ثم باللسان العربي. وكان الذين عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الإطلاق، والحكمة العظمى، ويسمون

اقتناءها العلم وملكته الفلسفة ويعنون به إيثار الحكمة العظمى، ومحبتها، ويسمون المقتني لها فيلسوفاً، ويعنون المحب والمؤثر للحكمة العظمى، ويرون أنها هي بالقوة الفضائل كلها، ويسمونها علم العلوم، وأم العلوم، وحكمة الحكم، وصناعة الصناعات، ويعنون بها الصناعة التي تستعمل الحكم كلها... وإذا انفردت العلوم النظرية، ثم لم يكن لمن حصلت له قوة على استعمالها في غيره كانت فلسفة ناقصة. والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظرية، وتكون له قوة على استعمالها في كل ما سواه بالوجه الممكن فيه. وإذا تؤمل أمر الفيلسوف على الإطلاق لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق وذلك أن الذي له قوة على استعمال ما تحتوي عليه النظرية في كل من سواه أهل هو أن تكون له القوة على إيجادها معقولة وعلى إيجاد الإرادية منها بالفعل، وكلما كانت قوته على هذه أعظم كان أكمل فلسفة، إذن عندما يكون رئيس المدينة راسخاً في الحكمة تكون له القدرة على إحراز هذا المقام... وتفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني بأن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإيقاع التصديق يكون بأحد طريقين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع. ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت فإن عقلت معانيها أنفسها وأوقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك المعلومات فلسفة. ومتى علمت بأن تخيلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيل منها عن الطرق الإقناعية كان المشتمل على تلك المعلومات تسميه القدماء ملكة... فإنهما تعطيان علم المبدأ الأول والسبب الأول للموجودات وتعطيان الغاية القصوى. وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولاً أو متصوراً.

فإن الملكة تعطيه متخيلاً، وبعبارة أخرى فإن الفلسفة تعطي ذات المبدأ الأول وذات المبادئ الثواني غير الجسمانية إلا أن المثالات والمحسوسات تحكي عن المعقولات، كما يفعل ذلك أفلاطون في طيماوس، إذ تحاكي أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية.

والفلسفة تتقدم (من حيث الزمان) على الدين، وواضع النواميس (فيلسوف،ملك، إمام) هو الذي له قدرة على أن يستخرج بجودة فكرته شرائطها التي بها تصير موجودة بالفعل وجوداً تنال به السعادة القصوى... فإذن معنى الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معنى واحد... وحتى لو أن واضع النواميس قد تخيل المبادئ العقلية لا يمكن أن نطلق عليها متخيلات، وإنما يقينيات، والمخيلات والمقنعات هي من اختراع واضع النواميس.

وهذه ليست ملكة في نفسه وإنما فلسفة، وإن كانت بالنسبة للآخرين ملكة))[1].

إذن من اكتمل عقله النظري والعملي يكون مؤهلاً لإدارة الحكم، وليس هو سوى الفيلسوف، الذي حصل على الصور والإدراكات لاتصاله بالعقل العاشر، وحقيقة (الوحي) لاتعدو كونها تلقياً لهذه الإدراكات من ذلك النبع الفياض المتدفق.

والفيلسوف إنما يحصل على الحقيقة بمساعدة العقل، ومايحصل عليه قطعي ويقيني ومطابق للواقع، من هنا قيل: إن إدراك الحقيقة في نظر الفارابي منوط بكمال العقل الواقع في داخل روح الإنسان. ويتأتى الكمال عبر الاتصال بالعقل الفعال حيث إن صور جميع الحقائق، من السبب الأول الذي هو في أعلى مراتب الوجود، إضافة إلى جميع القضايا، موجودة فيه وحاضرة لديه، والفلسفة هي إفراز لهذا الاتصال، وهي في الواقع بيان لحقيقة واحدة وليست أكثر. وأئمة جميع الفلاسفة هما أفلاطون وأرسطو، وهما في حقيقة الفلسفة واحد وإذا كان هناك اختلاف بين أقوالهما وآرائهما فهو ظاهري.وكما سنرى أن الفلسفة (أي آراء أهل المدينة الفاضلة) هي ماتوصل إليه الفارابي وما اعتقد هو أن جميع الفلاسفة الصادقين لايقولون إلا هذا، ولايستطيعون قول غيره، لأنه مهما كان

(١) تحصيل السعادة، نقلاً عن الفلسفة المدنية، مصدر سابق، ص٧٧-٧٩. وانظر أيضاً تحصيل السعادة للفارابي، تحقيق: جعفر الياسين، دار الأندلس، ١٩٨٣م، ص٨٦-٩٣.

هذا الغير فهو باطل من نسج أوهام أهل المدن غير الفاضلة أو مترشح عن أفكارهم الشديدة الضعف والنقص:

يقول الفارابي في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين):

((إذ الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما مبدعين للفلسفة ومنشئين لأوائلها وأصولها ومتممين لأواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها، وإليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ومايصدر منهما في كل فن هو الأصل المعتمد عليه لخلوّه عن الشوائب والكذب.

بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول، وإن لم تكن من الكافة فمن الأكثرين من ذوي الألباب الناصعة والعقول الصافية))[1].

ويضيف:

((... ونحن نجد الألسنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين، وفي التفلسف بهما تضرب الأمثال وإليهما يساق الاعتبار، وعندهما يتناهى الوصف وبالحكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص في المعاني الدقيقة المؤدية في كل شيء إلى محض الحقيقة...))[2].

وهنا نلاحظ أن الفارابي يعتقد ألا مثيل لهذين الفيلسوفين، فهما بسبب عمق حكمتهما وبعد نظرهما يدركان عين الحقيقة في كل مكان وفي كل شيء يخوضانه. لذا فرأيهم عين الحقيقة، وقولهم فصل الخطاب في ساحة المعرفة والحكمة.

وجدير بالذكر أن الحقيقة في نظر الفلاسفة كالفارابي واحدة لاتزيد، والفلسفة بيان للحقيقة. إذن فالفلسفة الحقيقية لايمكن أن تكون أكثر من

---

(١) كتاب الجمع، ص٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٢.

واحدة. فإذا كان الأمر كذلك فكيف نتعامل مع الآراء والأقوال الكثيرة المختلفة بين الفلاسفة؟ فإذا كان هناك اختلاف واقعاً فالحقيقة ليست واحدة، وإذا كانت واحدة فهي ليست ثابتة ومطلقة، وإذا كانت ثابتة فلا يمكن أن تكون الفلسفة كاشفة ومبينة لها. وإذا كانت كاشفة فلا معنى لهذا الاختلاف والتهافت في آراء الفلاسفة.

والفارابي ممن يعتقد بثبات الحقيقة ويعتقد أن طريق الحصول على الحقيقة منحصر بالفلسفةإلا أنه لايطيق الاحتمالات آنفة الذكر، لذا لم يكن أمامه للخلاص من الأزمة إلا أن ينفي وجود الاختلاف بين الفلاسفة، ولاسيما أفلاطون وأرسطو، أئمة وأساتذة جميع الفلاسفة. وإذا كان هناك اختلاف بينهما يعتبره ظاهرياً.

وقد عانى الفارابي، في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين)، من توحيد رأييهما، وواجه صعوبات وتكلفاً كبيراً في مهمته.

إذ حاول في هذا الكتاب إثبات وحدة آراء الفلاسفة، وإثبات الاتحاد بين الدين والفلسفة، لأنه يعتقد أن الأنبياء أيضاً ممن استوحوا الحقيقة، مع توحد مصدر الوحي ومرجعية الفلاسفة في المعرفة، أي كلاهما ناظر إلى الحقيقة، فينبغي ألا يقع اختلاف بين الأنبياء والفلاسفة. فالفيلسوف يستقي الحقيقة إثر الاتصال بالعقل الفعال. والوحي، الذي هو مرآة الحقيقة للأنبياء، ليس هو إلا الاتصال بالعقل الفعال، وأن يعبر عنه أحياناً بـ (جبرائيل الأمين).

وإذا كان الوحي هو ذوات الأشياء والمعقولات فإن الفلسفة والعقل النظري يحصل على تلك الذوات في مرحلة كماله، وعندما يتحقق (الدين) سيكون (الوحي) بياناً بالقضايا المثالية والخيالية والمحسوسة. فالدين والفلسفة كلاهما إدراك ومعرفة، إلا أن الدين مثال الفلسفة.

وقد صرح الفارابي في كتاب (السياسة المدنية) باتحاد جميع الفلاسفة والملوك الفلاسفة (بما فيهم الأنبياء) ليؤكد أن الحقيقة واحدة، ولما كان كلا الدين والفلسفة بياناً للحقيقة فلايمكن أن لايكونا واحداً.

((فإذا اتفق أن كان من هؤلاء الملوك في وقت واحد جماعة إما في مدينة واحدة أو أمة واحدة أو في أمم كثيرة فإن جماعاتهم جميعاً تكون كملك واحد لاتفاق هممهم وأغراضهم وإراداتهم وسيرهم. وإذا توالوا في الأزمان واحداً بعد الآخر، فإن نفوسهم تكون كنفس واحدة، ويكون الثاني على سيرة الأول والغابر على سيرة الماضي. وكما أنه يجوز للواحد منهم أن يغير شريعة قد شرعها هو في وقت إذا رأى الأصلح تغييرها في وقت آخر، كذلك الغابر الذي يخلف الماضي له أن يغير ماقد شرعه الماضي، لأن الماضي نفسه لو كان مشاهداً للحال لغيَّر))(١).

إذن الرئيس الأول في رأي الفارابي هو من يتلقى الوحي الإلهي، وهو نبي وحكيم، أي يعلم الحقائق، وقادر على توجيه المجتمع نحو السعادة، ويعرف القضايا الجزئية، (تدريجية الوقوع). لكن هنا سؤال: هل جميع الفلاسفة أنبياء؟. لن يتضح من كلام الفارابي مايدل على الإيجاب في هذا السؤال، إلا أنه يؤكد أن شرط الرئاسة وإدارة المدينة الفاضلة أن يكون فيلسوفاً، لكن ليس ثمة مايؤكد أن كل فيلسوف نبي.

النبي الفيلسوف

تحدث الفارابي مفصلاً في كتاب (الفصوص) عن النبوة (وهي الاتصال بالعالم الأعلى) والوحي (الذي عنه يؤخذ خبر وصورة الحقيقة)، وحاول في ضوء مبانيه الفلسفية الجمع بين أقوال أهل الشرع والعرفان والفلسفة. ويعتقد الفارابي أن درجة النبوة العالية مرهونة بمخالطة النبي على (روح القدس). لكن

(١) السياسة، مصدر سابق، ص٨٠-٨١.

ليس كل نبي، كما جاء في آخر الفص ٣٤، بالضرورة يخالط روح القدس. لأن شأن النبوة ومرتبة تلقي الوحي الإلهي مرتبة عالية جداً، لذا لايبلغ قمة العظمة ومخالطة روح القدس إلا بعض المصطفين.

أما أين وكيف يتلقى النبي الوحي؟ كثيراً ماأكد الفارابي أن حصول ذلك يكون بعد الاتصال بالعقل الفعال، وهنا يقول يحصل ذلك على أثر امتزاج روح النبي بروح القوى العليا، التي تسمى ملائكة. والملائكة موجودات علوية، ويمكن أن تكون هي العقول التي يقصدها الفلاسفة في آرائهم:

((الملائكة صور علمية جواهرها علوم إبداعية ليست كألواح فيها نقوش أو صدور فيها علوم، بل هي علوم إبداعية قائمة بذواتها، تلحظ الأمر الأعلى فينطبع في هويتها ماتلحظ وهي مطلقة. لكن الروح القدسية تخالطها في اليقظة والروح النبوية تعاشرها في النوم))[1].

وفي الفص ٥٧ بين هذه العلاقة بشكل آخر:

((للملائكة ذوات حقيقة، ولها ذوات بحسب القياس إلى الناس. فأما ذواتها الحقيقة فأمرية وإنما تلاقيها من القوة البشرية الروح الإنسانية القدسية، فإذا تخاطبتا انجذب الحس الباطن والظاهر إلى فوق فتتمثل لها من الملك صورة بحسب ماتحتملها، فترى ملكاً على غير صورته، وتسمع كلامه بغير ما هو وحي.

والوحي لوح من مراد الملك للروح الإنساني بلا وساطة، وذلك هو الكلام، الحقيقي، فإن الكلام إنما يراد به تصور ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير منه. فإذا عجز المخاطب عن مس باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثال نفسه اتخذ بين الباطنين سفيراً من الظاهرين، فتكلم بالصوت أو كتب أو أشار))[2].

---

(١) نصوص الحكم على فصوص الحكم، الفص: ٣٤، ص٢٠١.

(٢) المصدر نفسه، الفص: ٥٧، ص٢٦٦.

لقد أشار في هذه المقطوعة إلى كيفية تجسم الملك، ولماذا وكيف يظهر الملك للنبي بشكل محسوس؟.

إذن فالعقل في الفلسفة والملك في الدين واحد لدى الفارابي، وروح الإنسان هي من سنخ العالم الأعلى لأنها قادرة على بلوغ مرحلة الكمال، وطي الطريق إلى عالم الملائكة (أو عالم العقول). ويمكنها أيضاً التحدث إليهم (أو أنها تستقي الحقائق من العقل الفعّال والعقول الأخرى)، وقد ظهرت له الملائكة بشكل محسوس. والوحي هو تلقي الحقيقة عن العالم الأعلى[1] .

والوحي ممكن بصورتين:

الصورة الأولى: اتصال صاحب روح القدس بعالم العقل، وعالم الملائكة.

الصورة الثانية: هبوط الملك لاستلام الوحي منه (في اليقظة أو النوم).

والإنسان الكامل (وبالتالي أكبر الأنبياء وأقدر الفلاسفة وأكفأ الحكام) يخلط روح القدس:

((الروح القدسية لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق. ومايستغرق الحس الظاهر حسها الباطن. ويتعدى تأثيرها عن بدنها إلى أجسام العالم ومافيه. وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس))[2] .

وبعد أن يتحرر هذا الإنسان من ذل عبودية الأكل والنوم والغضب والشهوة يتسلط على ذاته بل ويخضع لسيطرته، ويقع تحت تصرفه، جميع عالم الطبيعة.

إذن فالكمال بمعرفة الحقائق يؤهل الإنسان لرئاسة وقيادة المجتمع، ومن بلغ مقام النبوة يعي بنور الوحي ماهو موجود في ساحة العلى وعالم العقول

---

(١) في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة يتحدث الفارابي تحت عنوان (القول في الوحي ورؤية الملك) بشكل مفصل نسبياً حول (الوحي) وكيفية نزوله على النبي وظهور الملك وبيان النبي له، والتفسير الفلسفي للوحي. آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٧٨-٨١.

(٢) نصوص الحكم على فصوص الحكم، الفص: ٥١، ص٣٠٢.

والملائكة. والفيلسوف، وإن لم يكن نبياً، إلا أنه ببركة البرهان يكون قادراً على إدراك هذه الحقائق. ويمتاز الوحي، بأنه يوحي للإنسان الكليات والصور الجزئية والخيالية ويمنحه قدرة تطبيق الحقائق الكلية على القضايا الجزئية.

صفات الرئيس الأول

يرى الفارابي أن الرئيس الأول من لا يعلوه رئيس مطلقاً، وفي الحقيقة أن أهلية رئيس البشرية جمعاء ورئيس المعمورة كلها يتوقف على توافر ثلاث عشرة صفة طبيعية وفطرية، بعضها ذا بعد جسمي وأخرى روحي، وهذه الصفات هي:

«فهذا هو الرئيس الذي لايرأسه إنسان آخر أصلاً. وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة، وهو رئيس الأمة الفاضلة، ورئيس المعمورة من الأرض كلها. ولايمكن أن تصير هذه الحالة إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع ثلاث عشرة خصلة قد فطر عليها:

١- أن يكون تام الأعضاء.

٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل مايقال له.

٣- جيد الحافظة.

٤- جيد الفطنة، ذكياً، إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن إليه.

٥- حسن العبادة.

٦- محباً للتعليم والاستفادة.

٧- غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح.

٨- محباً للصدق وأهله.

٩- كبير النفس، محباً للكرامة.

١٠- أن يكون الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١- أن يكون بالطبع محباً للعدل وأهله ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما.

١٢- أن يكون عدلاً غير صعب القيادة ولاجموحاً ولاصعباً.

١٣- قوي العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يفعل))(١).

فكل من اجتمعت فيه هذه الصفات هو الرئيس الأول وحاكم المجتمع الكفء إلا أن ((... اجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر فلذلك لايوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد والأقل من الناس)). وإذا لم تتوافر هذه الشخصية في وقت من الأوقات، فالحل أن تطبق الشرائع والقوانين التي وضعها الرجل العظيم فيما سبق. وفي هذه الحالة يجب أن يحكم المجتمع الرئيس الثاني (الأقل رتبة من الرئيس الأول). وينبغي أن يتوافر الرئيس الثاني، الذي هو في الحقيقة محام ومنفذ لشرائع الرئيس الأول، ست خصائص:

١- الحكمة.

٢- عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون.

٣- له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

٤- له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات مع مراعاة صلاح المدينة.

٥- له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

٦- له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب(٢).

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص٩١-٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٣.

وإذا لم تتوافر هذه الصفات في شخص واحد يقول الفارابي:

((فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل))[١] .

ويضيف:

((فمتى اتفق في وقت ما أن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك. وكانت المدينة تعرض للهلاك فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه، لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك))[٢].

إذن الحكمة هي الشرط الأساس للرئاسة الكفأة، وبدونها لاتكون المدينة فاضلة مهما تحقق، بل وسيتلاشى المجتمع، فيجب أن يكون حاكم المجتمع رجلاً حكيماً حتى وإن فقد الرئيس الأول المتصل بعالم العقل المتعالي الذي يتلقى عن الوحي الإلهي، وإلا إذا لم يكن حكيماً ستنهار مؤسسة المجتمع. وإذا توافرت الحكمة، ولو بمعزل عن الوحي، فإن الحكيم سيطلع على الحقائق لارتباطه بعالم العقول العالي، فإذا اجتمعت هذه المعرفة مع شريعة الرئيس الأول وساعدتها قدرة الرئيس الثاني على الاستنباط واستطاعت، بملاءمة الزمان والمكان والظروف والأحوال، من سلوك طريق جديد إلى السعادة ستتحقق المدينة الفاضلة (بغياب الرئيس الأول)، وستتجه الأمة نحو السعادة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٤.

(٢) المصدر نفسه.

آراء وطبقات أهل المدينة الفاضلة

عرّف الفارابي المدينة الفاضلة قبل ذلك: ((... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة، هي المدينة الفاضلة))[١].

والسعادة درجتان: المعرفة والعمل. معرفة الحقيقة والسعادة والخير، ومعرفة واختيار الوسائل التي توصلنا إلى السّعادة، والسعي الاختياري في هذا الطريق. وهذا العمل يكون من مسؤولية جميع أهل المدينة الفاضلة.

وإنما صار الرئيس الأول رئيساً لاتصاله بالعالم الأعلى، واطلاعه على الحقيقة وقدرته على طي الطريق وبيانه للآخرين. والرئيس هو سبب وجود المدينة ومظهرها. وينبغي لأهل المدينة أن يكونوا جميعاً مدركين مختارين، وإن كانوا مختلفين في إدراكهم، فبعض يدرك عن الحقيقة والآخر يطلع عليها بوساطة المثال. وبعض في المعرفة من أهل التحقيق والآخر من أهل التقليد. لكن لايمكن أن يكون من أهل المدينة الفاضلة من غير معرفة وإرادة إنسانية.

أما ما آراء أهل المدينة الفاضلة؟

يمكننا الإجابة عن هذا السؤال من خلال الدراسة الإجمالية والمراجعة السريعة لأفكار الفارابي، إذ يتضح:

إن آراء المدينة الفاضلة في رأي الفارابي لاتعدو أفكاره الفلسفية التي توصل إليها باعتباره فيلسوفاً نابهاً ومتمكناً، بعد أن استدل عليها بالبرهان حتى غدت قطعية في نظره. من هنا بدأ في كلا كتابيه المهمّين في السياسة بالبحث حول السبب الأول، لينطلق الفيلسوف في حركته من أساس ومبدأ الوجود، وينتقل من نظام المعقول إلى الإنسان، ومنه يصل إلى المجتمع الإنساني. وإذا عكسنا هذه المسيرة العقلية ستكون حركة باتجاه السعادة، أي حركة الإنسان الواعية الحرة من الطبيعة نحو السبب الأول. ولاشك أن أهل المدينة الفاضلة يعرفون بشكل

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٢.

صحيح السبب الأول والأسباب المتأخرة والأجسام والجواهر السماوية والطبيعية والمادية والنظام البديع المتماسك الذي يسود الكون والإنسان وقواه واستعداداته، وكيفية تلقيه للفيض من العقل الفعال والعوالم العلمية والعقول و... وأيضاً معرفة المدينة والرئيس الأول وما يجب عليه بشكل جماعي وحقوقه وتكاليفه، إضافة إلى طبيعة وصفات المدن السيئة والمدن غير الفاضلة و....

ولم يتوقع الفارابي، لتفاوت استعدادات وقابليات الناس، أن يكون الكل من أهل المعرفة الفلسفية العميقة لجميع القضايا، وأن تكون عقولهم على درجة عالية يستطيعون معها بالبرهان والتفكير الوصول إلى الحقائق. فكثير من الناس يشكون من ضعف الاستعداد، وآخرون كثيرون برغم استعداداتهم إلا أنهم لم يتوافروا على قسط كبير من التربية والتعليم، مما أفقد فطرتهم القدرة على العطاء. وأخيراً إذا لم يتوافر الشخص على معرفة بالقضايا المذكورة لم يكن من أهل المدينة الفاضلة. لكن كما قلنا: إن معرفة الأشخاص على قسمين:

الأولى: المعرفة بذات وحقيقة القضايا إلى درجة ((... أن ترسم في نفوسهم كما هي موجودة))[١].

والثانية: تخيل الحقائق، أي إن المثالات التي ترمز للأشياء تتجلى في قوى الخيال، كالصورة في الماء والمرآة: ((... وتجليها (أي تخيل مبادئ الموجودات ومراتبها وسعادة ورئاسة المدن الفاضلة...) هو أن ترتسم في نفس الإنسان خيالاتها ومثالاتها وأمور تحاكيها. وذلك شبيه مايمكن في الأشياء المرئية كالإنسان مثلاً بأن... نرى بمثاله أو نرى خياله في الماء وفي سائر المرايا))[٢].

(١) المصدر نفسه، ص١٠٧. والسياسة المدنية، ص٨٥.

(٢) المصدر نفسه.

طبقات المجتمع في المدينة

لما كان قوام المدينة والمجتمع بأفكارهما فلاشك أن طبقات الناس تتناسب مع الأفكار المختلفة بهذا الشكل:

١- حكماء المدينة الفاضلة: هم الذين يعرفونها ببراهينهم وبصائر أنفسهم[١].

٢- ومن يلي الحكماء يعرفونها على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعاً لهم وتصديقاً لهم وثقة بهم[٢].

والباقون منهم يعرفونها بالمثالات التي تحكيها[٣].

وهذه الفئة بعضهم يعرفونها بمثالات قريبة منها، وبعضهم بمثالات أبعد قليلاً، وبعضهم بمثالات أبعد من تلك، وبعضهم بمثالات بعيدة جداً. وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة، ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعرف فالأعرف، وربما اختلفت عند الأمم إما أكثرها وإما بعضها، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة الأخرى. فلذلك يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم، فهم كلهم يؤمنون بسعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بعينها[٤].

إن جميع الآراء والعلوم تعد معرفة برغم اختلافها إلا معرفة الفيلسوف إذ هي أفضل وأعلى. وقال الفارابي في العديد من كتبه، تصريحاً أو تلميحاً: إن الفلسفة عبارة عن المعرفة بجوهر وذات القضايا، والدين هو البيان المثالي لها. وينتج عن هذا الرأي أن كل ما هو ثابت فلسفة، وهي الروح الحقيقية للدين والدين الحقيقي. وأما الشريعة، التي هي رؤية فلسفية ومثال الحقيقة فمتغيرة. وهنا يؤكد أيضاً:

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص١٠٦-١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

((وهذه الأشياء المشتركة إذا كانت معلومة ببراهينها، لم يمكن أن يكون فيها موضوع عناد بقول أصلاً، لا على جهة المغالطة ولا عند من يسوء فهمه لها، فحينئذ يكون للمعاند لا حقيقة الأمر في نفسه ولكن ما فهمه هو من الباطل في الأمر))(١).

ويقول أيضاً:

((ومعاني تلك وذواتها هي واحدة لا تتبدل. وأما ما تحاكي بها فأشياء كثيرة مختلفة بعضها أقرب إلى المحاكاة وبعضها أبعد... ولذلك أمكن أن تحاكي هذه الأشياء لكل طائفة ولكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها للطائفة الأخرى أو للأمة الأخرى))(٢).

وإنما يقع الخلاف بالقضايا الخلافية ومثالات الحقيقة، وأما الحقائق فإنها ثابتة بالبرهان، وتدركها البصيرة.

وفي رأيه لا يوجد اختلاف بين الفلاسفة الحقيقيين، وإنما الاختلاف يقع بين من يسيء الفهم ويعتمد المغالطة بدل البرهان وإن كان من المطلعين على الحقائق، أو يقع الخلاف بين من يؤمنون بالمثالات ويعتبرونها عين الحقيقة (وليس مثالها).

ولا ينفي الفارابي الصراع والاختلاف بين أهل الفلسفة وأهل الشريعة إلا أنه يعطي الحق للفلاسفة، ويرى أن مخالفة أهل الشريعة ناشيء من سطحيتهم وعدم الغوص في أعماق الدين (الفلسفة)، أي من يعتبر المثالات حقائق. وقد بين هذا المعنى في عدة موارد،ولا سيما في (كتاب الحروف).

والمتحصل من مجموع آراء الفارابي أن الفلسفة وحدها لا تكفي لتأسيس حكومة فاضلة، لأن المجتمع الفاضل يتشكل من أصناف وطبقات متعددة، ذات

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٧ - ١٠٨
(٢) السياسة المدنية، ص ٨٧.

قدرات وخبرات مختلفة، ووجود الجميع ضروري لاستقرار المدينة،وإذا كانت المدينة الفاضلة فستكون آراء الناس حسنة، لكن ليس الجميع قادراً على بلوغ الحقيقة عن طريق البرهان. من هنا ينبغي بيان القضايا المعقولة بطريقة يفهمها من ليس شأنه الفلسفة أيضاً، أي صياغتها على هيئة مثالات وصور تقترب من الخيال والحس (اللذين يشكلان عقلية وشخصية أكثر الأفراد). والنبي الفيلسوف أكفأ شخص للحكم، فهو صاحب فلسفة وشريعة، التي هي مثال الفلسفة، وهو رئيس الجميع ولا يترأسه أحد.

وعندما يعتبر الفارابي التوافر على الحكمة شرطاً أساسياً للرئيس الأول ومن يقوم مقامه، أي الرئيس الثاني، فهذا يؤكد أن المدينة من غير حكمة مدينة مرفوضة، لكن من جهة أخرى أن الحكمة ليست شرطاً كافياً بل تحتاج المدينة إلى شروط أخرى.

ويستطيع من ينوب عن الرئيس الأول، الذي هو حكيم أيضاً، أن يصل إلى الحقائق ذاتها بعقله، وأن يختار طريق الحياة في إطار سنة وسيرة واضع القانون (الرئيس الأول)، وأن يصدر الأحكام الجديدة ويبين الطريق الملائم للعصر بشكل يتناسب مع الظرف والزمان والمكان. وطبعاً لا يجوز، في كل حال، الخروج عن الدائرة الكلية لشريعة صاحب القانون.

وتتصف أكثر الشروط التي قررها الفارابي للرئيس الأول والرؤساء المتأخرين ببعدها العملي، فهي ليست من الحكمة النظرية، أي ينبغي للحاكم أن يتوافر إضافة إلى المعرفة على :

أولاً: قدرة وكفاءة على قيادة المجتمع نحو الخير والسعادة.

ثانياً: التمكن من إقناع الناس بالخير والسعادة.

وواضح أن هذين الأمرين ليسا من لوازم الحكمة النظرية، بل ويمكن فصلهما عنها، والحكيم الذي يتوافر على هذه الشروط هو المؤهل للقيادة بشكل كامل، وهو الرئيس الأول.

المدن غير الفاضلة

عندما حدد الفارابي وظيفة المدينة الفاضلة، بدأ بشرح خصائص المدن غير الفاضلة. والمدينة الفاضلة واحدة، وإذا كانت هناك عدة مدن فاضلة في زمان ما أو أزمنة فإن حقيقتها واحدة، أما المدن غير الفاضلة فإنها مختلفة من حيث الحقيقة.

والمدينة غير الفاضلة تفتقر إلى صفات وخصائص المدينة الفاضلة، وكل مدينة تفتقر إلى إحدى صفات المدينة الفاضلة تكون مدينة غير فاضلة، ولما كانت الظروف مختلفة فستفقد المدينة فضيلتها بفقدان أحدهما. من هنا تكون المدينة غير الفاضلة متعددة ومتنوعة.

وقد ذكر في كتاب (السياسة المدنية) ثلاثة أنواع من المدن غير الفاضلة، وأيضاً ذكر النوابت في المدن الفاضلة.

((والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة ثم النوابت في المدينة الفاضلة))[1].

وأضاف في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) مدينة أخرى باسم (المدينة المتبدلة، أو المتبذّلة):

((والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المتبذلة (أو متبدلة أو مبدلة) والمدينة الضالة))[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق، ص ٩٥

وقد اعتبر الفارابي جميع المدن التي ذكرها أفلاطون وأرسطو من أقسام المدينة الجاهلة.

وتحدث في كتابيه الشهيرين السياسة المدنية وآراء أهل المدينة الفاضلة عن ستة أنواع من المدن الجاهلة، وهي: (الضرورية)، (النذالة) وفي بعض النسخ البدالة، والظاهر أن الصحيح هو النذالة، (الخسيسة)، (الكرامية)، (التغلبية) و(الجماعية).

وذكر أفلاطون في الكتاب الخامس من الجمهورية، أن استقرار المدينة الفاضلة منوط بحكومة الفلاسفة، وحكومته هي حكومة الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك:

((لا يمكن زوال تعاسة الدولة، وشقاء النوع الإنساني، ما لم يملك الفلاسفة أو يتفلسف الملوك والحكام فلسفة صحيحة تامة. أي ما لم تتحد القوتان السياسية والفلسفية في شخص واحد. وما لم ينسحب من حلقة الحكم الأشخاص الذين يقتصرون على إحدى هاتين القوتين، فلا تبرز الجمهورية التي صورناها في بحثنا إلى حيز الوجود ولا ترى الشمس))[1].

والمراد من الحكومة الملكية كما يتضح من كلام أفلاطون في نهاية الكتاب الثامن هي حكومة الفلاسفة، وهي الحكومة المطلوبة، وأما الحكومات الأخرى فجميعها مرفوض:

((ما النسبة بين الحكومة المستبدة والحكومة الملكية التي عرفناها سابقاً بـ (حكومة الملوك الفلاسفة) من حيث الفضيلة؟

قال: إنهما متقابلتان، لأن إحداهما أفضل الأنواع، والأخرى أسوء أنواع الحكومات))[2].

---

(١) جمهورية أفلاطون، ١٩٨١، الكتاب الخامس، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الثامن، (الترجمة الفارسية)، ص ٥١٨.

ويقول في الكتاب التاسع:

((حياة الحاكم المستبد بائسة وحياة الملكي فارهة))[١].

إذن فحكومة أفلاطون هي حكومة ملكية، ومراده من الملك الحاكم الفيلسوف، ويرفض كل ما عداه.

وبعد تعريفه الحكومة الفاضلة بين أفلاطون أنواع الحكومات غير الفاضلة، وهي (الأوليغاركي) ويعني به:(أن قدر الرجال بثروتهم، فيحتكر الأغنياء الحكم وليس للفقير فيه حظ ما))[٢].

و(الديموقراط) أو (التيمارشي) أي (حكومة طلاب الحكم المناضلين)[٣]، وهي (الديمقراطية) التي ((... يكون فيها الجميع أحراراً، وتسود الحرية كل مكان، ولكل شخص أن يقول ما يرغب ويعمل ما يريد))[٤]. وهذه الحكومة هي ((حكومة الاضطرابات والتلون، حكومة تراعي المساواة بالنسبة لما هو متساو أو غير متساو))[٥]. وأخيراً (الاستبداد).

والتيموقراط مشتق من (الأرستقراطي)[٦] ، والتيموقراط، والأوليغاركي[٧] . والديموقراط تأتي من صلب الأوليغاركي[٨] ، وأخيراً يولد الاستبداد من الديموقراطي[٩] .

(١) المصدر نفسه، الكتاب التاسع، (الترجمة الفارسية) ص ٥٣٩.
(٢) المصدر نفسه، الكتاب الثامن، ص ٤٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٨.
(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨٠.
(٦) المصدر نفسه، ص ٤٥٥ وما بعدها.
(٧) المصدر نفسه، ص ٤٦٥ وما بعدها.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) المصدر نفسه، ص ٤٨٧ وما بعدها.

وكان لأرسطو في كتاب (السياسة) بيان يقترب فيه من أفلاطون في بيان أنواع الحكومات برغم أن رأيه في الحكومة المنشودة يختلف مع رأي أستاذه اختلافاً فاحشاً وقد خصص أكثر بحثه لنقد آراء أفلاطون حول المدينة الفاضلة.

ففي رأي أرسطو:

((أن الحكومة عبارة عن مجموعة منظمة من الحكام لمدينة واحدة أو شرطة (Polis) وسلطة الحكام مطلقة. والدولة أو (Politeum) هي فوق الحكومة في كل مكان، والحقيقة أنها عين الحكومة))[1] .

ويقسم أرسطو الحكومة إلى حسنة وسيئة وفقاً لرسالتها وهدفها:

((متى كانت حكومة الفرد موضوعها المنفعة العامة فهي تسمى عادة ملوكية، وبهذا القيد نفسه تسمى حكومة الأقلية، بشرط ألا ترد إلى فرد واحد (الأرستقراطية)، وسمّيت كذلك إما لأن السلطة هي في أيدي الأخيار أو (Aristoi)، وإما لأن السلطة لاموضوع لها إلا الخير الأكبر للدولة وأفراد الجماعة (Ariston).
وأخيراً حين تحكم الأكثرية ولا غرض لها إلا الصالح العام فهذه الحكومة تأخذ تسمية خاصة هي التسمية النوعية لجميع الحكومات وتسمى جمهورية))[2] .

ويضيف:

((وصنوف الزيغ لهذه الحكومات هي: الطغيان للملوكية والأوليغرشيه للأرستقراطية والديماغوجية للجمهورية. فالطغيان ملوكية لا موضوع لها إلا المنفعة الشخصية للملك، والأوليغرشيه لا موضوع لها إلا المنفعة الخاصة للأغنياء، والديماغوجية موضوعها المنفعة الخاصة للفقراء. ولا واحدة من هذه الحكومات تفكر في الصالح العام))[3] .

---

(١) السياسة، الكتاب الثالث، ص ١١٥ - ١١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

ومـن المناسـب بعـد أن أشـرنا بإيجـاز إلى رأي أفلاطـون وأرسـطو في أنـواع الحكومات أن نعود إلى أقوال الفـارابي لنبيّـن مايفـترق بـه عـن آراء الفيلسـوفين اليونانيين الكبيرين.

ويبدو أن جميع الحكومات التي ذكرها أفلاطون وأرسـطو (أعـم مـن كونهـا فاضلة أو سيئة) هي حكومات فاسدة برأي الفارابي، بـل إن حكومـة أفلاطـون الفاضلـة الـتي تكـون فيهـا الملكيـة للفيلسـوف هـي حكومـة جاهلـة أيضـاً، لأن الفيلسوف المسلم يعتقـد أنـه إنمـا تتحقـق الحكومـة أو المجتمـع المنشـود إذا كـان حاكمه النبي (الذي هو حكيم وصاحب شريعة، وقد بلغ إلى هـذا المقـام ببركـة الوحي)، وحاكم أفلاطون وإن كان فاضلاً إلا أنـه ليـس نبيـاً، لـذا لا يمكـن أن يكون محور المدينة الفاضلة، وهنـا مـن بـاب أولى أن تكـون حكومـات أرسـطو المنشودة، الملكية والأرستقراطية والجمهورية، خالية مـن فضيلـة (الوحـي) ومـن النبوة ركيزة الحكومة الفاضلـة. إلا أنـه يتفـق مـع أفلاطـون وأرسـطو في أنـواع الحكومات المرغوب عنها.

وقد ترجـم الفـارابي الديموقراطيـة إلى المدينـة الجماعيـة أو الأحـرار، ووضـع الكرامة في مقابل التيموقراطـي أو التيمارشـي (مـن Tim اليونانيـة، وتعـني العـزة والعظمة والشرف)[١]. وسمى المدينة التي يسودها هذا النمط من الحكم بـ (مدينة الكرامية). ويمكن أن ينطبق عنوان النذالة والخسة على (الأوليغـاركي). والنذالـة في اللغة تعني الحقارة:((نذل = كان خسيساً محتقراً))[٢]. وأيضاً... ((كلمـة تـدل على خساسة في الشيء. يقال: نذْل))[٣]. والخساسة تأتي بمعنى الانحطاط إلا أن الفارابي في شرحه لكلا العنوانين أفاد أن الهـدف في مدينـة النذالـة هـو تكديـس الثروات وتراكم القوة، وتكون مقاليد الأمور بيـد الفئـة الصغـيرة مـن أصحـاب الأموال، الذين يعبدون الشهوة واللذة. فحديثه كان حول مجموعة صغيرة عملها

---

(١) عنايت، د. حميد، مؤسس الفلسفة السياسية في الغرب، منشورات فرمند، ١٩٧٠، ص ٢٤.

(٢) المنجد في اللغة.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا.

الاستزادة والتراكم المادي واللذة. والأوليغاركي تأتي من (Oligoi)، وتعني المجموعة الصغيرة[1]. وترجم الفارابي (توراني) إلى (تغلب).

وهناك نوع آخر من المدن في كلام الفارابي هو المدينة الضرورية وهي أول مراحل المجتمع البشري، وتعني جماعة من الناس دفعتهم الضرورة وتأمين الحاجات إلى الاجتماع، الذي يفرضه الطبع المدني لدى الإنسان.

و لم يظهر من كتاب أرسطو هذا الاسم إلا أن خصوصيات المرحلة الأولى لظهور المدينة في رأيه تشبه المدينة الضرورية لدى الفارابي.

وقال الفارابي بعد أن ذكر أن الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده، أن العائلة ضرورية في الاجتماع الأول، إذ بارتباط بعضها بالبعض الآخر تتشكل القرية، وبالتالي:((إن اجتماع عدة قرى يؤلف دولة تامة يمكن أن يقال عنها: إنها بلغت حد كفاية نفسها على الإطلاق بعد أن تولدت من حاجات الحياة واستمدت بقاءها من قدرتها على قضاء تلك الحاجات كلها))[2].

لكن كما قال أرسطو:

((إذا كان تأمين الحاجات الأولية السبب وراء ظهور المدينة فإن وجودها سيكون سبباً لحياة أفضل))[3].

أي إن هوية المدينة لا ترتهن للضرورات الأولية فقط، وإنما لها علاقة بأهداف أفضل وأسمى، وكلما توافر الهدف الأسمى كانت المدينة أكمل.

ويبدو أن الفارابي طرح في ضوء ظرفه السياسي آنئذ واعتماداً على دراساته التاريخية، طرح تقسيمات لم تكن معروفة لدى أفلاطون وأرسطو، إذ حاول فيلسوف المسلمين تحديد موقفه في إطار الحقائق التاريخية، والحقيقة أن الإبداع

(١) مؤسس الفلسفة، السياسة في الغرب، مصدر سابق، ص ٢٤.
(٢) السياسة، مصدر سابق، الكتاب الأول، ص ٤
(٣) المصدر نفسه.

قد تجلى في بحث الفارابي هنا، وظهر أن للفيلسوف آراء جديدة وبديعة. إذ في رأيه أن فضيلة المدينة تتوقف على:

أولاً: العلم بحقيقة الأشياء والقضايا.

ثانياً: أن الناموس والقانون السديد القادر على تنظيم الاجتماع والاتجاه به نحو السعادة هو القانون الذي يتناسب مع نظام المعقول الحاكم على الوجود.

وواضع النواميس أو المقنن من له ارتباط بمصادر الحقائق، أو بالتعبير الفلسفي العقل الفعال، أو جبرائيل والرسول والوحي كما في التعبير الديني.

ثالثاً: إن الحقائق المعقولة، التي لا يمكن أو يصعب إدراكها من قبل الجميع، قد بنيت بشكل يستطيع الناس فهمها، بحيث تبعثهم باتجاه الأخلاق والأعمال الفاضلة (أي بيان الحقائق بلغة دينية).

وبعبارة أخرى، إن مدينة الفارابي الفاضلة مدينة يحكمها الدين، ولها تفسير فلسفي، وحكومتها الدينية تدور مدار سيادة النبي صاحب الوحي الذي يتجلى فيه الدين، وهو دين ظاهره الشريعة وباطنه الحكمة. ولاشك أن هذه المدينة الفاضلة التي تفترق عما لدى أفلاطون وأرسطو، تشبه من جهات أخرى مدينة هذين الفيلسوفين.

وعندما يحرم المجتمع من الأفكار الصحيحة، وتحجب عنه الفلسفة التي تتولى بيان الحقائق، ولا يتوافر له البيان الذي يفهمه الجميع ستكون مدينته مدينة جاهلة، شاملة للمدن التي ينشدها أفلاطون وأرسطو، شاملة لجميع المدن التي يعتبرها هذان الفيلسوفان مدناً منحرفة ومرفوضة.

والإسلام هو الرأي الصائب في نظر فيلسوف المسلمين، وهو الدين الإلهي الأكفأ الذي باطنه الحكمة. وفي مقابل ذلك تكون جميع الشعوب غير المسلمة شعوباً جاهلة، ومدينتهم مدينة جاهلة.

إلا أن دعوى الارتباط بالإسلام لا تكفي لقيام المدينة الفاضلة، وقد ذكر الفارابي مدناً غير فاضلة بين المسلمين لم تكن معروفة لدى أفلاطون وأرسطو.

وإذا تبنى المجتمع آراء أهل المدينة الفاضلة (حقيقة الإسلام) و لم يلتزم بها عملاً فإنه مجتمع فاسق، ومدينته (مدينة فاسقة). إذن إنما تكون المدينة فاسقة إذا كان اعتقاد الناس صحيحاً إلا أنهم منحرفون عملاً.

والظاهر أن الأمة الإسلامية جمعاء في زمان الفارابي كانت أمة مؤمنة فاسقة، إلا أنها في السياسة من أهل إحدى المدن الجاهلة، أو من المدن المركبة من عدة أنواع، وتهدف إلى تراكم اللذة والمال والسلطة والتغلب و... وإن كانت سيادة الدين في زمانه قد ساعدت على قيام عدة أنواع أخرى من المجتمع على أساس ديني.

ويبدو أنه يقصد بالمدينة المبدلة أو المتبدلة أو الأمة المبدلة، الأمم الأخرى مثل اليهودية والمسيحية، ممن كانت لهم آراء صحيحة لكن دينهم تعرض بمرور الزمان للتحريف والتبديل. لذا فإن مجتمعاتهم وإن كانت دينية لكن حقيقتها ومحتواها منحرف وباطل.

ولعل مراده من المدينة الضالة أو الأمة الضالة الأمم الدينية، التي لا تسمى اصطلاحاً من أهل الكتاب، كما اشتهر في زمانه عن المانويين والبوذيين ممن كانوا متنفذين في بعض المجتمعات.

وهؤلاء - كما يعتقد الفارابي - يتفقون مع المسلمين وأهل الكتاب في أصل السعادة الأبدية والهدف النهائي والخير الأقصى، إلا أن مبادئهم النظرية وأسسهم المعرفية باطلة. وكما يقول الفارابي وسنرى فيما بعد أن ((رئيس هذه المدينة يتصور أنه قد أوحي له وليس كذلك))[١].

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ - ١٠٤

وقد تحدث الفارابي أيضاً عن مصير أهل كل واحدة من هذه المدن، ويستفاد من كلامه أنه يعتقد بنمط من التناسخ بين عدد من الناس. إذ ذكر في كتاب (آراء أهل المدينة الفاضلة) تحت عنوان: (القول في أهل هذه المدن): بما أن أرواح أهل المدن غير الفاضلة ليست كاملة وتحتاج في بقائها إلى مادة، فإنها ستنتفي بانتفائها أو تتحلل المادة السامية إلى مادة جديدة حتى يصل التحلل إلى العناصر الأولية. والآن إذا ظهر شيء من هذه العناصر الإنسانية فإن قوى الإنسان ستتجدد حياتها على هيئة إنسان جديد، وإذا استبدلت إلى حيوانات أخرى فإن هذه القوى الإنسانية التي لم تكن كاملة سابقاً تظهر على شكل حيوان.

أما رأيه حول مصير الأفراد الصالحين ممن اضطروا إلى العيش في المدن السيئة غير الفاضلة، فإنهم سيواجهون صعوبات لكن ما داموا يحتفظون بآرائهم الصحيحة فسيبلغون السعادة الأبدية[١].

أنواع الاجتماع البشري ثانية

ذكرنا مراراً أن الفارابي قسم المدن في المرحلة الأولى إلى ثلاثة أو أربعة أقسام هي: الجاهلة، الضالة، الفاسقة، وأحياناً المتبدلة.

أما المدن الجاهلة فإنه يقسمها إلى ستة أقسام:

١- المدينة الضرورية:

وهي أكثر المدن بداوة، ونموذجاً لأول اجتماع توافر على الحد الأدنى من خصائص وصفات المدينة، وقبلها كانت طبيعة المجموعات البشرية وحشية (البهيميون بالطبع):

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

((فالبهيميون بالطبع ليسوا مدنيين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً، بل يكون بعضهم على مثال ما عليه البهائم الإنسية وبعضهم مثل البهائم الوحشية، فبعض هؤلاء أمثال السباع. وكذلك يوجد فيهم من يأوي البراري متفرقين، ويوجد فيهم من يأوي إليها مجتمعين، ويتسافدون تسافد الوحش. وفيهم من يأوي قرب المدن... وهؤلاء ينبغي أن يجروا مجرى البهائم: فمن كان منهم إنسياً انتفع به، أو كان ضاراً عمل به ما يعمل بسائر الحيوانات الضارة))[1].

ونصل بعد المرحلة غير المدنية إلى المدينة الضرورية، أي أول مراحل الاجتماع البشري:

((فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه. ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة: مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية وغير ذلك. والصيد واللصوصية كل واحد منهما إما مخاتلة وإما مجاهرة. وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيها جميع الصنائع التي يستفاد بها الضروري ومنها ما تكون المكاسب للضروري فيها بصناعة واحدة مثل الفلاحة وحدها أو واحدة أخرى غير تلك))[2].

والرئيس في هذه المدينة من يتحلى بحسن تدبير وجودة احتيال في استعمالهم فيما ينالون به الأشياء الضرورية، وحسن تدبير في حفظها عليهم، أو الذي يبذل لهم هذه الأشياء من تلقاء نفسه[3].

٢- مدينة النذالة:

وهذه المدينة أعلى وأكمل درجة من المدينة الضرورية، إذ يميل الناس فيها إلى جمع الأموال وتراكم القوة إضافة إلى تأمين الحاجات الضرورية، وتزداد

(١) السياسة، مصدر سابق، ص ٨٧

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(٣) المصدر نفسه.

حاجتهم إلى البضائع أو ما يقوم مقامها، أي الذهب والفضة، أكثر من الحد المتعارف. ويسود في هذه المدينة إضافة إلى صناعات المدينة الضرورية التبادل والإجارة ونظائرها. والرئيس في هذه المدينة من يكون أقدر من غيره على إدارة المجتمع وقيادته نحو تراكم الثروة[١].

٣- مدينة الخسة:

هناك هدف آخر ما عدا جمع المال في هذه المدينة الأرقى درجة من المدينة السابقة، وهناك تعاون بين الناس لبلوغ السعادة الحسية والخيالية والتخمة والمتعة ومعاشرة النساء. ولا شك أن من يستطيع توفير الأرضية اللازمة لتحقيق هذه الأهداف يكون رئيساً[٢].

٤- مدينة الكرامة:

وهي الدرجة الرابعة الأكثر تطوراً من المدن السابقة. إذ يتجه الناس فيها من مستوى اللذات المحسوسة والخيالية نحو سعادة داخلية أكثر معنوية. أي إنّ هناك اهتماماً ملحوظاً أيضاً بالشأن والقوة، وهناك تعاون لتحقيق الدرجة الرفيعة فيكرمون بالقول والعمل، وذلك إما أن يكرمهم أهل المدن الأخرى، أو يكرم بعض الناس في المدينة البعض الآخر، ولاشك أن معيار الكرامة مختلف، وقد يراعى واحد أو أكثر من المعايير في المدن المختلفة.

وقد تنشأ الكرامة من القدرة المالية أو القدرة الكبيرة على المعاشرة، أي ما كان هدفاً في مدينة النذالة أصبح هنا أداة للوصول إلى العظمة والكرامة. ويمكن أن تنشأ الكرامة من القوة الجسدية والتسلط على الآخرين، ومن كثرة الأنصار والأتباع، أو الحسب الرفيع. وتارة تكون الكرامة أكثر فائدة لأفراد المجتمع.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٩.

والرئيس في هذه المدينة من يكون أكثر قوة ونشاطاً وأقدر على تحقيق أهداف المجتمع[١].

وأعظم رئيس في نظرهم (أهل المدينة الكرامية) من يلبي رغبات أهل المدينة بينما لا تتعدى رغبته الكرامة. فمثلاً يمكن أهل المدينة من الثروة إلا أنه لا رغبة له فيها، أو يوفر لهم أجواء مناسبة للسعادة لكنه ليس من أهل اللذة، وإنما رغبته الحقيقية في الكرامة والثناء وتعظيم قوله وفعله من قبل الآخرين، والحصول على شهرة عظيمة في زمانه وما بعده.

ولا شك أن من يحتل هذه المكانة السامية سيكون ثرياً وقوياً حتى يمكن غيره من تحقيق رغباته، ويكسب به احترامهم وثناءهم.

وعندما تكون الكرامة ثابتة في جميع الجهات المادية والمعنوية، ويكون كل منها منشأ لكبرياء وعظمة الإنسان، وسبباً لثبات رئاسته، ويعترف الناس بملوكيته، فحينئذ يضع القوانين والسنن اللازمة التي من خلالها يجعل درجات مختلفة من الكرامة على أساس احترامه وتعظيمه، وتمنح الامتيازات بشكل متصاعد حسب الاقتراب من الملك، فكلما زاد الاقتراب ازدادت الامتيازات، لذا أخذت جميع الطبقات تنظم سلوكها بشكل يساعدها في الحصول على الحصانة والمكانة العالية. أما هو فيقوم بدوره بتكريم الأشخاص بشكل يتناسب مع وضعهم. وهذه السنة مضطردة بين الطبقات الأخرى[٢].

ويقول الفارابي: إن خصوصيات مدينة الكرامة (نظام سلسلة المراتب والأنظمة الحاكمة عليها) جعلها تشبه المدينة الفاضلة، ولاسيما إذا كان ملاك كرامة وعزة وشرف الأفراد مقدار فائدتهم للآخرين (وله علاقة أيضاً بهدف المجتمع، سواء كان المال أو اللذة أو شيء آخر) وتعني الفائدة الأكثر والسعي الأكثر من أجل إيصال الآخرين إلى أهدافهم[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٨٩ - ٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٣ - ٩٤.

ومدينة الكرامة في رأي الفارابي هي أفضل أنواع المدن الجاهلية: ((وهذه المدينة هي خير مدن أهل الجاهلية))[١] .

ولاشك أن زيادة حب الجاه والكرامة سيحول مدينة الكرامة إلى مدينة الجبارين، وقد تبدل بعضها بالفعل إلى مدينة التغلب[٢] .

٥- مدينة التغلب (مدينة الاستبداد):

عرف الفارابي مدينة ومجتمع التغلب بما يلي:

((وأما مدينة التغلب واجتماع التغلب فهم الذين به يتعاونون على أن تكون لهم الغلبة))[٣] .

ثم إن الرغبة في التغلب قد أوجدت أنواعاً مختلفة منها؛ بالنسبة إلى طبيعتها (كالغلبة بالقوة – مطالبة، أو بالكذب والتزوير – مخاتلة) أو بالنسبة إلى هدفها (دماء أو أموال أو استعباد الناس)[٤] .

((وتكون محبتهم وغرضهم من كل ذلك الغلبة والقهر والإذلال، وألا يملك المقهور من نفسه أو من شيء آخر مما غلب عليه شيئاً أصلاً، ويكون تحت طاعة القاهر في كل ما فيه هوى القاهر))[٥] .

((فكل واحد من هؤلاء يحب الغلبة، فلذلك يحب أن يغلب كل واحد غيره من أهل المدينة ومن سواهم، إلا أنهم إنما يمتنعون من مغالبة بعضهم بعضاً على

(١) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٢) يقول أفلاطون هنا: من قلب الديموقراطية خرج الاستبداد والتغلب، وخرجت الديموقراطية من قلب نوع من الأرستقراطية (الأوليغاركي) المتولدة عن نوع آخر من (تيمارشي) ولعل مراد الفارابي من مدينة الجبارين أصحاب السلطة هو (التيمارشي) عند أفلاطون.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، وقوام التغلب برأي الفارابي، باضطهاد الإنسان من جهة واستبداد الحاكم من جهة أخرى، حتى أن البعض لم يلجأ إلى القوة في ذلك، بل لجأ للحصول عليها إلى طرق أخرى كالحيلة. إذن فالتغلب سيقوم عندما يضطهد الحاكم المستبد الناس، وطريقته لا تغير من حقيقته.

دمائهم وأموالهم لحاجة بعضهم إلى بعض لأن يبقوا أحياء ولأن يتعاونوا على أن يغلبوا غيرهم ولأن يمتنعوا من غلبة غيرهم لهم))[١].

والرئيس الكفء في مدينة التغلب من كان في تغلبه على الآخرين ومنعه تغلب غيره على المدينة أكثر قوة وفعالية وحيلة وأقدر على توفير الأدوات اللازمة والأذكى في تمهيد طرق الاستعباد[٢].

ومن ملاكات التأهيل للرئاسة أيضاً هناك ملاكات فكرية وأخرى خارجة عن روح وجسد الإنسان. لأن الذكاء والتشخيص الصحيح الذي يحقق التغلب إما أن يكون جسمياً كالشطارة والبطولة، أو يكون خارجاً عن الروح والجسد كالسلاح والمعدات العسكرية[٣].

ويقول الفارابي: إن المتغلبين الأغلب مصابون بآفة الظلم، القسوة، الغضب، الطمع، النساء، عبادة الشهوة وكل ما يرغب[٤].

ثم القاهرون إما أن يكونوا على السواء في محبة القهر والغلبة ويكونون متساوين بالمراتب فيها، وإما أن يكونوا على مراتب لكل واحد منهم شيء قد غلب عليه المقهورين المجاورين لهم، أقل أو أكثر مما للآخر من ذلك. وربما كان القاهر واحداً فقط، وله قوم هم آلات في قهر سائر الناس، وسائر أهل المدينة سواهم عبيد يخدمون ذلك الواحد في كل ما فيه من هوى المستبد، وليس للآخرين أي اختيار. وفي هذه الحالة لايمكن تسمية أهل المدينة متغلبين، وإذا قلنا مدينة الغلبة فبملاحظة صفة التغلب لنفس الحاكم[٥] .

والجدير بالذكر أن التغلب في الفلسفة السياسية لدى الفارابي واسع الأبعاد، وكثيراً مايشمل جميع المدن:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٩٦.

((فمدينة التغلب قد تكون على هذه الجهة بأن تكون همتها بأحد هذه الوجوه، الغلبة فقط والالتذاذ بها. وأما إن كانت إنما تحب الغلبة ليحصل لها إما الضروريات وإما اليسار وإما التمتع باللذات، وإما الكرامات وإما جميع هذه كلها فتلك مدينة التغلب على وجه آخر وهؤلاء داخلون في تلك المدن الأخرى التي سلفت. وكثير من الناس يسمي هذه المدن مدينة التغلب))[1] .

ويضيف: ((وأحراها بهذا الاسم من أراد جميع هذه الثلاث بالقهر))[2].

إذن فالتغلب في بعض المدن هدف وفي أكثرها واسطة، و((... إنما تكون المحبة للغلبة لأجل أشياء هي عندهم محمودة عالية ليست خسيسة. ومتى نالوا هذه الأشياء بلا قهر لم يستعملوا القهر))[3].

وكثيراً مايكون المتغلب من ذوي الهمم العالية والشجاعة، وطالما يتودد لمن لايواجهه ولايتحداه، ((فهؤلاء أيضاً يسمون كبيري الهمم، ذوي النخوة)).

والشيء المهم الذي يصدق معه عنوان التغلب لدى الفارابي هو ملك مستبد يستسلم له الناس بلا تردد، أو استعباد مجتمع لمجتمع آخر، وإن لم يكونوا قساة مع عبيدهم.

ويقول الفارابي: ((والمدن التغلّبية هي مدن الجبارين[4] أكثر من الكرامية))[5] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٦-٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ((... متى كانوا محبي اليسار ومحبي اللذات واللعب واتفق لهم أن لم يحصل لهم من الصناعات التي يكتسب بها اليسار إلا القوى التي تكون بها الغلبة، وكانوا يصلون إلى اليسار وإلى اللعب بالقهر والغلبة عرض لهم بها النخوة أشعر، ودخلوا في جملة الجبارين)). المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥) المصدر نفسه.

٦- مدينة الجماعية:

وفي هذه المدينة يكون الناس أحراراً، والكل ((مطلق مخلى لنفسه يعمل مايشاء))[١]، وهم متساوون ولافضل لأحد على آخر.

ويسود هذه المدينة أنواع مختلفة من الطبائع والاتجاهات والأفعال المترشحة عنها، ويلتقي فيها فئات مختلفة، منحطة وراقية. وطريقة الحكم هنا تختلف مع المدن الأخرى، والرئاسة الحقيقية بيد الشعب، ولايصل أحد إلى الرئاسة إلا بإرادة الشعب، وهو دائماً يلبي رغباتهم، ويمكن أن يقال: لايوجد في هذه المدينة رئيس ولامرؤوس[٢].

والرجل العظيم الماجد في نظر أبناء هذه المدينة من يمنح أبناء المدينة الحرية فيما يرغبون ويدافع عن هذه الحريات والميولات، ويحمي المدينة من تجاوزات الأعداء، ويحول دون اعتداء أبناء المدينة بعضهم على بعض، ومن هو أعظم من الآخرين في نظرهم من يكون إلى جانب أداء وظيفته في أدنى درجاتها.

والأهداف والرغبات الجاهلية في هذه المدينة تكون في أعلى مستوياتها[٣]. ويظن أهل المدينة الجماعية أنهم أسعد المدن إلا أنها ((تكون من ظاهر الأمر مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ))[٤]. وكل شخص يعمل مايحلو له في هذه المدينة، من هنا زحفت إليها جماعات وأمم فأخذت مكانتها فيها واتسعت. وقد ظهر من امتزاج وتزاوج الأجناس المختلفة جيل فطرته مختلفة، وقد شب على أساليب تربوية أخرى، وبالتالي ستختلط في هذه المدينة خصائص المدن والسنن إلى درجة يتعذر تميزها. ومن الممكن بمرور الزمان أن

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٩-١٠٠.

(٤) المصدر نفسه، ص١٠٠١٠١.

ينشأ في هذه المدينة الفضلاء والحكماء والخطباء والشعراء ((ويمكن أن يلتقط منها أجزاء للمدينة الفاضلة))[1] ، التي تكون الفضيلة فيها أهم أجزائها.

من هنا سيكون الجيد والرديء أكثر وجوداً في هذه المدينة ((ولهذا صارت هذه المدن الجاهلية خيراً وشراً معاً، وكلما صارت أكبر وأعمق وأكثر أهلاً وأخصب وأكمل للناس، كان هذان أكثر وأعظم))[2] .

ويعتقد الفارابي أن الامتياز في الحكم يختفي في المدن غير الفاضلة، ولاسيما المدن التي يحكمها الشعب، لذا تتحول الرئاسة إلى بضاعة تباع وتشترى ((فلذلك صارت هذه الرئاسات تشترى شراء بالمال خاصة الرئاسات التي تكون في المدينة الجماعية فإنه ليس أحد هناك أولى بالرئاسة من أحد))[3] .

وقد ذم الفارابي الديموقراطية كغيرها من النظم السياسية غير الفاضلة، وكانت ملاحظاته الأساسية على هذا النمط من الحكومة أن الرئاسة لايتسنمها الإنسان الفاضل حقيقة والإنسان الكفء، لأنها مدينة قائمة على أهواء الشعب، بينما يريد الإنسان الفاضل أن يقودها نحو السعادة، وطريقها يبدأ بلجم الأهواء:

((وأما الفاضل الذي هو بالحقيقة فاضل وهو الذي إذا رأسهم قدر أفعالهم وسددها نحو السعادة فهم لايرأسونه))[4] ، وذلك لأن العمل بيد الناس، وهم يتحركون برغباتهم وأهوائهم، فمن الطبيعي ألا يستجيبوا إلا لأوامر من يريد السعادة للجميع، ويتعالى على الشهوة وهوى النفس.

وأكد مراراً أن النظم، التي يكون فيها الحكم بيد الشعب، لاتخلو من أهل الفضيلة والعلم وحب الخير، لأن ظهور هؤلاء إفراز طبيعي للحرية الموجودة في

(١) المصدر نفسه، ص ١٠١.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٠١-١٠٢.

هذه المدينة التي أحد مواطنيها الإنسان الفاضل، مع تساوي الجميع فيها. ولاينفي الفارابي أن يرقى أحد الفضلاء يوماً إلى رئاسة الحكومة، لكن المدينة التي لاترتكز إلى الفضيلة، وتتعهد أفكار وآراء أهلها فاسدة لاتتحمل الرئاسة الفاضلة الكفأة:

((وأما الفاضل الذي هو بالحقيقة فاضل فهو الذي إذا رأسهم قدر أفعالهم وسددها نحو السعادة فهم لايرئّسونه. وإذا اتفق أن رأسهم فهو يعد إما مخلوعاً وإما مقتولاً، وإما مضطرب الرئاسة منازعاً فيها، وكذلك سائر المدن الجاهلية))[١].

لأن المدينة التي يتحرك أفرادها من وحي رغباتهم وتمنياتهم كيف تتحمل الرئاسة الفاضلة التي تسير نحو السعادة، وتسعى إلى استتباب الفضيلة بين الناس؟

فالمدن الجاهلية مرفوضة جميعاً، والمدينة المنشودة برأي الفارابي هي مدينة الفضيلة، ومدينة المواطنين الفضلاء. لكنه في الوقت ذاته لايعتقد أن جميعها على درجة واحدة من السوء، بل هناك فوارق بينها، فبعضها قريبة من المدينة الفاضلة وبعضها بعيد. وقد ذكر سابقاً أن مدينة الكرامة أفضل مدن الجاهلية، كما احتمل أن تكون المدينة الفاضلة قد انبثقت من مدينتين جاهليتين: ((إلا أن إنشاء المدن الفاضلة ورئاسة الأفاضل يكون من المدن الضرورية ومن المدن الجماعية من بين مدنهم أمكن وأسهل))[٢] .

ويمكن من خلال مجموع آراء الفارابي أن نخلص إلى مايلي:

إن المدينة الضرورية التي هي أول مراحل الاجتماع المدني قد اجتمع فيها الناس من وحي فطرتهم لتأمين حاجاتهم الضرورية. وفي هذا المجتمع مازالت

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٨.

الفطرة سليمة، واستعدادها أكبر لنمو الفضائل وملكات الخير لدى النـاس، فـإذا لم يطلها الانحراف وتوافرت لها الأفكار الفاضلة والمربي الفـاضل، فمـن الممكـن ببساطة أن تتبدل إلى مدينة فاضلة.

وأما في المدن التي يحكمها الشعب، أو التي يسميها (اجتماع الحرية) أو (مدينة الأحرار)[1] فإنها بسبب الحرية تكون أكثر ملاءمة لنمو الناس الخبيرين والفضلاء، لذا لايخلو هذا المجتمع من العظماء والمعلمين الفاضلين. بل إن هذه المدن تكون بسبب حرية الفكر والعمل أسرع في نمو الفضيلة من المجتمعات الجاهلية الطبقية المغلقة. ويمكن أن تؤثر نفوس المربين والمرشدين المتأججة أكثر في أرواح من لهم ميول فطرية نحو الخير. وتكون أجواء هذا المجتمع أكثر ملاءمة من المجتمعات الأخرى لسيادة الفضيلة في المدينة وتنظيم عمل الناس على أساسها.

إذن يمكن أن نقول باختصار: برغم أن الحاكم -في رأيه- هو إنسان خاص قد تأهل وصار كفئاً بفطرته ومن خلال تربيته الفكرية، إلا أن الكفاءة والعظمة لاتكون علة تامة لاستقرار المدينة، وإنما رغبة وتضامن الشعب شرط آخر لازم لظهور المدينة الفاضلة. والفضيلة لاتنسجم بأي شكل من الأشكال مع تغلب الحاكم مهما كان.

من جهة أخرى فإن المدينة الضرورية أقرب المدن الجاهلية إلى المدينة الفاضلة لأنها أكثر استعداداً لكسب الفضيلة بحكم استعدادها الطبيعي وسلامة فطرة أبنائها. ومن الممكن أن تنبثق عن حكومة الشعب والمدينة الجماعية ومدينة الحرية، بسبب الحرية والمساواة السائدة بين الحاكم وشعبه، مدينة جميلة وحكومة فاضلة.

---

(١) المصدر نفسه.

مضادات المدينة الفاضلة

اعتبر الفارابي المدن الفاسقة والضالة من جملة المدن غير الفاضلة، وكما أشار مكرراً أن ملاك الفضيلة وعدمها يتجلى في أفكار الناس.

فأهل المدينة الفاسقة يعرفون طريق السعادة، وطريق الوصول إليها، إلا أن أفعالهم لاتنسجم مع تصوراتهم، وسلوكهم يشبه سلوك المدن الجاهلية. وأنواع المدن الفاسقة مثل أنواع المدن الجاهلية، وأعمال أي من المدن الجاهلة فيه مايشبهه في المدن الفاسقة[١].

وقد اشتبهت الحقيقة على أهل المدينة الضالة، فهم ممن طلب السعادة إلا أنهم ضلوا الحقيقة بعد أن اختلطت بقضايا وهمية وغير صحيحة[٢].

وبعد أن عدد الفارابي أنواع المدن وخصائصها تحدث بشكل مفصل نسبياً حول بعض الأفراد والجماعات ممن أسماهم (بالنوابت). وكلامه هنا ملتبس شيئاً ما وغير منظم. وربما كان ما عرضه ملاحظات أولية في هذا الباب، وقد أدرجها في الكتاب قبل تنظيمهاومراجعتها. إلا أن هذا الاضطراب لا يؤثر على فهم القارئ. إذ وصف الفارابي النوابت بشكل واضح:

((النوابت منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع، أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع والغرس))[٣].

ويقصد بكلامه بعضاً ممن يقطن المدينة الفاضلة إلا أنه يختلف مع مواطنيها في أفكاره وأهدافه، فمثلهم مثل الشيلم الذي ينبت إلى جنب القمح وغيره من النباتات المفيدة. فهؤلاء لهم جذور فكرية سيئة، أو أفكارهم مختلفة. وقد أشار الفارابي إلى أصناف ومجموعات متعددة منهم:

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٧.

صنف متمسكون بالأفعال التي تنال بها السعادة، غير أنهم لا يقصدون بما يفعلونه من تلك السعادة شيئاً آخر مما يجوز أن يناله الإنسان بالفضيلة من كرامة أو رئاسة أو سيادة أو غير ذلك. فهؤلاء يسمون متقنصين[١] . أو براغماتيين بالتعبير الحديث.

ومنهم من يكون له هوى في شيء من غايات أهل الجاهلية فتمنعه شرائع المدينة وملتها من ذلك، فيعمد إلى ألفاظ واضع السنة وأقاويله في وصاياه فيتأولها على ما يوافق هواه، ويحسن ذلك الشيء بذلك التأويل وهؤلاء يسمون المحرفة[٢] .

ومنهم من ليس يقصد تحريفاً ولكن لسوء فهمه عن قصد واضع السنة ونقصان تصوره لأقاويله يفهم أمور شرائع المدينة على غير مقصد واضع السنة، فتصير أفعاله خارجة عن مقصد الرئيس الأول فيضل ولا يشعر فهؤلاء هم المارقة[٣] .

ومنهم من يعتبره الفارابي من النوابت إلا أن رأيه فيهم ليس سلبياً مطلقاً، لأن هؤلاء يحملون رأياً آخر، وهم يطلبون الحق وعقولهم يقظة، وعدم قناعتهم بالظواهر والمقولات التي يعتقد بها عموم الناس لا عن عناد وإنما نظرتهم لها أعمق ومن طلاب الحقيقة. فلم يقنعوا بالصور الخيالية لآراء أهل المدينة الفاضلة، وإنما نقدوها من أجل الوصول إلى الحقيقة.

فمن كان هكذا فيجب على المربين العقلاء أن يأخذوا بأيديهم، كما يعتقد الفارابي، ورفع طبقتهم في التخيل إلى أشياء لا تتزيف بتلك الأقاويل التي يأتي

(١) السياسة، ص ١٠٤.
(٢) المصدر نفسه.
(٣) المصدر نفسه.

بها. فإن قنع بما رفع إليه ترك. وإن لم يقنع بتلك أيضاً ووقف منها على مواضع يمكن أن تعاند رفع إلى طبقة أخرى. ولايزال هكذا إلى أن يقنع ببعض تلك الطبقات. فإن لم يتفق له أن يقنع ببعض طبقات التخيل رفع إلى مرتبة الحق، وفهّم تلك الأشياء على ماهي عليه. فعند ذلك يستقر رأيه[١].

وهناك مجموعة أخرى عكس المجموعة السابقة، فهم ليسوا من طلاب الحقيقة، وإنما من أهل الباطل والعناد، ويرفضون الحقيقة مهما بلغوا في مراتب الفكر. فأهدافهم جاهلية. ولما كانت آراء أهل المدينة الفاضلة تمنعهم من تحقيق أهدافهم، لذا يسعون إلى تضليلها وتمويهها بشكل يسقط السعادة، ويحاولون برفض الحقيقة إثبات باطلهم.

وبعضهم من ذوي الفهم الخاطئ والإدراك الناقص، وهؤلاء عاجزون عن إدراك الحقيقة إلا أنهم يسعون إلى تكذيب كل مايعرفونه، ويحطمون المرآة (التي ينظرون بها) بدلاً من الطعن بأنفسهم، وبالتالي يعتبرون جميع أصحاب الآراء الصحيحة كذابين ممن يبحثون عن مكانة ومقام.

وقد انتهى عدم الفهم عند هؤلاء إلى القول بعدم وجود شيء صحيح. وهؤلاء يسميهم العقلاء أغماراً[٢].

وقد ذكر الفارابي مجموعة أخرى لاتعترف بوجود حقيقة ثابتة، والحق هو ماظهر لكل واحد في كل وقت مختلف (وربما قصد بذلك السوفسطائيين). أو من يعتقد أن الحقيقة موجودة لكنه عاجز عن الوصول إليها. فلما كان مستغرقاً في لذته يائساً من إدراك الحقيقة كان يتألم لعدم قدرته على ذلك. وكان يشعر بالملل لأنه يعلم أن الآخرين قد أدركوا الحقيقة. ولكي يهرب من هذا الألم كان

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) راجع المنجد.

يغرق أكثر في العبث والضلال إلى أن يموت ويتخلص من عذابه. وتارة يظن أنه على الحق وغيره على باطل[١] .

وقال الفارابي بالنسبة إلى من كان اعتراضه على آراء أهل المدينة الفاضلة عن ذكاء وطلباً للحقيقة: يجب الأخذ بأيديهم وتعريفهم بالحقيقة على قدر عقولهم، فربما ظهر منهم حكيم أو عالم حقيقي.

وفي مجال آخر ذكر وظيفة رئيس المدينة تجاه النوابت وكيفية التعامل معهم ((وبرغم أن بيانه كان عاماً ومطلقاً ويشمل كما يبدو جميع أنواع مضادات المدينة، لكن يظهر من مجموع آرائه أن قصده كان تحديد موقف المدينة من النوابت وأصحاب الميول السيئة والأفكار المنحرفة والسلوك الخطأ، ولم يقصد أصحاب الرأي الآخر ممن يبحثون عن الحقيقة وإن كانوا مخالفين للتقاليد والعادات السائدة في المدينة)).

وحاول الفارابي تحديد موقف رئيس المدينة من النوابت، فقال:

((... واجب على رئيس المدينة الفاضلة تتبع النابتة وإشغالهم، وعلاج كل صنف منهم بما يصلحه خاصة، إما بإخراج من المدينة أو بعقوبة أو بحبس أو بتصريف في بعض الأعمال وإن لم يسعوا له))[٢] .

وقد ختم الفارابي كتابه العظيم: (السياسة المدنية) بالحديث حول المدن المختلفة، وحول نوابت المدينة الفاضلة، والحقيقة أنه فتح بذلك أفقاً مضيئاً أمام فكر المسلمين في دائرة السياسة. أفقاً قد اختفى لسوء الحظ بموت هذا الفيلسوف عن سماء مستقبل الأمة الإسلامية.

---

(١) السياسة، ص ١٠٧.

(٢) المصدر نفسه.

ولاشك لو تناولنا موضوع تنوع الجماعة والمدينة والاجتماع بشكل دقيق، وبحثنا موضوع طبيعة المجتمعات والأخطاء الموجودة في المجتمع الإسلامي بواقعية سنعي بشكل أكبر الأزمة الاجتماعية والوضع المتردي الذي كان وراء مرارة الأمة الإسلامية التي عطفت الأذهان والإرادة عن طريق الصواب.

ويعود السبب في عذاب المسلمين واختناقهم إلى غياب الفكر وعدم التفكير بمستقبل الأمة خاصة على المستوى السياسي.

وأقول بشجاعة لو اهتم متأخرو المفكرين بالأفكار السياسية لفلسفة الفارابي (كاهتمامهم ببعضها الذي أوصلهم إلى نتائج عظيمة وفتح أمام قلوبنا وعقولنا آفاقاً جديدة) لكان المستقبل السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية بشكل آخر، يختلف عن الحظ التاريخي الأسود الذي فرض على هذه الأمة.

ولو تعامل المفكرون بجدية مع الحقائق وبفطنة وتأمل واكتشفوا طرق الخلاص من الأزمة وتعلموا ذلك من خلال العمل أيضاً، لكانت إنجازات البشرية ولاسيما المسلمين على صعيد الفكر الاجتماعي والسياسي أفضل مما عليه الآن. ولو تواصل هذا الطريق لاجتثت معيقات النهوض الحضاري، وتحولت إلى عناصر مساعدة على التقدم والتكامل.

ولو أن التفكير بعد الفارابي في طبيعة السياسة والمستقبل السياسي للمسلمين كان جدياً لساعد تواجد أكثر الناس في الساحة بشكل اختياري ومسؤول، وكحد أدنى علية القوم لساعد ذلك على تخطي الأزمات، إلا أن هذا لسوء الحظ لم يحصل، ولعله غير ممكن أيضاً، وصارت حياة المسلمين ساحة لسباق الأهوال الكاذبة، وصارت نخب الفكر السياسي في المجتمع تبرر جبروت الجبابرة ولايقبلون من الناس إلا الرضوخ والتملق والرياء. وفي مقابل القدر الأسود

ومرارة المستقبل لهذه الأمة والحضارة هل يمكن أن نعمل شيئاً للآمال المتهاوية؟ أم الأفضل أن نعتبر بدل الحسرة من ماضينا وماضي القسم الأعظم من البشرية؟.

وأعتقد أن دراسة أنواع المدينة والتفكير بها من قبل الفارابي هي من أقسام فلسفته المدنية الحية والجذابة، وإن كان البعد العقلي أكثر تناسباً مع فلسفته ورؤاه التي يعتمدها في أكثر أبحاثه. غير أنه لم يتوقف طويلاً في مراحل الوصف ليحلق بعيداً بالتحليل والتعليل، ويتعرف بدقة الأسباب والظروف التي أدت إلى سيادة التغلب الذي هو أكثر الوجوه السياسية بلاءً في نظره، لذا لم يضع حلولاً عملية للخروج من الأزمة. أو أنه لم يشغل ذهنه بالتفكير بهذه القضايا.

وإذا كان التغلب أكثر الصور السياسية سعة وتأثيراً في المجتمعات الإسلامية فإن مؤسس الفلسفة الإسلامية طالما أكد على هذه الآفة العقلية والحياتية، والغريب أنه اعتبره في نهاية كلامه حول المدن الجاهلة المقابلة للمدينة الفاضلة، اعتبره من جملة وسائل استقرار المدن الأربعة: الضرورة، الثروة، اللذة، الكرامة. وبرغم أن استقرار هذه المدن يرتهن في نظره إلى التغلب، إلا أن للتغلب في رأيه ألف درجة أغلبها كان بلاء على مصير الإنسان آنذاك، أو كان هدفاً لاستقرار السياسات الحاكمة، أو أسلوباً لاستقرار ما ليس صحيحاً في رأيه.

وأخيراً نشير بشكل سريع باختصار إلى بعض النقاط:

أولاً: إن مدينة التغلب التي هي إحدى مدن الجاهلية وفي عرضها، قد تكون موجودة ضمن المدن الأخرى، أي إذا كان التغلب موجوداً في مدينة ما، سواء كان هدفاً أو وسيلة، فهذه المدينة مدينة تغلب. وإذا قامت المدن الجاهلية الأخرى بطريق آخر غير التغلب، فهي على وشك أن تتبدل إلى مدينة تغلب ومدينة استبداد.

ثانياً: لا يوجد تغلب في مدينة الجماعة، والمدينة التي يحكمها الشعب. من هنا فهي تمتاز عن المدن الأخرى، ومن هنا أيضاً قد تنبثق مدينة فاضلة من قلب المدينة الجماعية، وهذا الاحتمال وارد أيضاً بالنسبة إلى المدينة الضرورية، لأنها أقرب إلى طبع الإنسان الذي هو مدني بالطبع، والتعاون على تأمين الضروريات لا إشكال فيه بنفسه، بل هو ضروري لتأسيس المدينة، وإنما الإشكال إذا تحول تأمين الضرورات إلى هدف نهائي، إذ حينها ستتراجع المدينة عن الخير والفضل وتكون من المدن الجاهلة. لكن المدينة الضرورية أقل تلوثاً برذائل المدن الأخرى.

ثالثاً: كما أن التغلب أكثر المدن الجاهلية سوءاً فإنها أيضاً أبعدها عن الانسجام مع المدينة الفاضلة للفارابي.

ونختتم هذا البحث بالإشارة إلى بعض النقاط حول أفكار أهل المدينة الفاضلة:

أولاً: إن الفارابي يؤمن بالحقائق الثابتة، ويعتقد أن عقل الإنسان (العقل بالمعنى اليوناني للكلمة وأكثر وفاقاً للتعبير الأرسطي - الأفلاطوني الجديد) قادر على إدراك الحقائق. والفلسفة الحقيقية هي بيان عقلي لتلك الحقائق.

وينتهي الفارابي من هذه المبادئ والمقدمات إلى نتيجة منطقية هي: لا يوجد رأي وفكر صحيح في المدينة سوى الفلسفة الحقيقية، والسعادة التي تمثل الغاية القصوى للمدينة، هي التعرف على العقل الفلسفي.

ثانياً: بعد أن آمن الفارابي بأحقية نبي الإسلام والكتاب والقرآن، حاول بشكل من الأشكال إثبات الوحدة بين الدين والفلسفة في العالم الذي يدور مدار الدين. أما إذا وقع اختلاف بينهما فسببه أن الدين يخص الجميع ممن عقولهم عاجزة عن إدراك الحقائق المعقولة، والبيان الديني بيان رمزي والتبسيط للفلسفة، والأصل هنا هو الوصول إلى الحقائق وهذه هي الفلسفة.

ثالثاً: بما أن إدراك الحقيقة متوقف على الارتباط بـ (العقل الفعال) و(عالم الأمر) و(المجرد) فإن شرطه هو تنزيله الروح من براثن عالم الطبيعة والحس والشهوة، وتقوية الشأن المجرد بوجود الإنسان وإعداد أرضية لفعلية العقل المنفعل والعقل المستقبل، وقد بلغ النبي هذه المرحلة كما بلغها الفيلسوف، إلا أن الفيلسوف يدرك الجانب العقلي من الحقيقة، والنبي الممتزج بروح القدس هو أفضل من الفيلسوف، لأنه يدرك إضافة إلى المعقولات الأبعاد المثالية والقضايا الجزئية، ويستطيع بمساعدة العقل من بيان الحقائق وإيصالها وشرحها إلى الناس كل حسب استيعابه العقلي.

وبكلمة أخرى، برغم أن الفلسفة أعلى رتبة من الدين كأفضلية العقل على الحس والخيال، إلا أن النبي أفضل من الفيلسوف. لأنه واضع النواميس والرئيس الأول، إضافة إلى أنه من أهل الحكمة ويدرك المعقولات والذات الثابتة للقضايا، كما أنه صاحب شريعة، وخياله متصل بالعقل الفعال. من هنا فهو قادر على قيادة المجتمع عملياً. ويفترض أن يمتلك الرئيس الأول خصائص الحكمة والنبوة. وفي غير هذه الحالة، قد يكون نبياً إلا أنه ليس رئيساً أولاً، ومن جهة أخرى، إذا كان حكيماً ولم يكن نبياً فإن صاحب الحكمة (إذا توافر على الشروط الأخرى) يكون رئيساً ثانياً وليس أولاً.

رابعاً: يعتقد الفارابي أن أهواء الناس لاتنسجم مع الحقيقة والسعادة والحركة نحوها. وبرغم أن شوق ورغبة وإرادة الناس شرط أساسي في استقرار المدينة الفاضلة، إلا أن رغبة وإرادة الناس لاتشيد مدينة فاضلة.

كما أن مدينة الأحرار، القائمة على إرادة وتسامح الأفراد المتساوين والجميع فيها أحرار، أفضل من المدن غير الفاضلة وأقرب إلى المدينة الفاضلة إلا أنها

ليست مدينـة فاضلـة، لأن مـلاك فضيلـة المدينـة تـأمين سـعادة النـاس لا تحقيـق رغباتهم (مهما كانت)، والسعادة تتناسب مع الحقيقة الثابتـة (الموجـودة خـارج إرادة الإنسان) والسبل الكفيلة للوصول إليهـا. وبراعـة الإنسـان هنـا تكمـن في اكتشاف هذه الحقيقة وهذه السعادة واتخاذ طريق موصل لها.

ولاشك أن الفارابي لايقول إلا بثبات الحقائق المعقولـة، ويرجـع التفسـير إلى الشريعة حتى مع غياب الرئيس الأول. وهذا التغيـير في نظـره ليـس أمـراً كيفيـاً وإنما يجري وفقاً لرعاية موازين الحكمة والعقل والمصلحة.

خامساً: يجـوّز الفـارابي قيـام الحكومـة الجماعيـة بعـد غيـاب الرئيـس الأول والرئيس الثاني (الذي يمكن انطباقه على الإمام المعصوم الشـيعي)، إلا أن مـلاك هذه الحكومة هو وجود مجموعة حكام تتوافر فيهم جميع الصفات والخصـائص، ويكون وجودهم من أجل تحقيق سعادة المدينة التي لامفر منها.

* * *

الفصل الثاني

الانتقال من الفلسفة السياسية إلى السياسة الملكية(أبو الحسن العامري)

تمهيد

عندما تشكلت الفلسفة الإسلامية رمز عظمة الثقافة الإسلامية على يد المعلم الثاني،كان الاستبداد الذي تجسد بالجبابرة المستبدين الطامعين، يتمظهر كل يوم بشكل جديد، مما عطل الاهتمام بمستقبل عالم الإنسان وطبيعة حياتـه الجماعيـة. فرغم نضوج الفلسفة وكثرة نتاجها في مجال الفكر بعد الفارابي، إذ إنها فتحـت على صعيد الإلهيات قنوات جديدة أمام الإنسان البـاحث والمتفحص، ولاسيما أن التلاقي بين الإلهيات الفلسـفية والعرفـان النظـري تـرك تراثـاً مذهـلاً، ومهـد لتشـييد صـرح الحكمـة المعنويـة للمسـلمين، ومـازال تراثهـا في أوسـاط المعرفـة البشرية المختلفة يدعو للفخر والعظمـة، ولكـن برغـم كـل ذلـك، كمـا ذكرنـا مراراً، إن الفلاسفة المسلمين تخلـوا عـن التفكـير والبحـث في الشـأن السياسـي، وانتهى بهم (شبه التعقل) نهايـة سيئة بعـد أن تمـاهوا مـع الواقـع المر للسياسـة الحاكمة في أنحاء العالم الإسلامي.

و لم يتمكن المسلمون بأي دليل من قبول الاستبداد ظاهرة بشـرية بديلـة، إلا أنهم اضطروا له بعد أن استعصت الأزمة على الحل، وانغلق طريق الخروج منها، وأصبح تـبرير الاسـتبداد مذهبـاً سـائداً علـى صعيـد الفكـر السياسـي، وانقطـع

الحديث عن حسن العدل ولـزوم العدالـة، عندمـا لم يجـد المتكلـم مخاطبـاً سـوى الحـاكم المستبد، وصار الحديث عن العدالة عاملاً مساعداً على ثبـات واسـتمرار السلطة نفسها.

ثـم إن السياسـة والواقـع السياسـي كـان يقتضـي هـذه الرؤيـا والمنهـج، لأن الخلفاء ابتداءً من عصر هارون الرشـيد كحـد أدنـى قـد تـأثروا بسـيرة الملكيـة، وبالخصوص ملوك إيران، وصار الاقتداء قانوناً مقبـولاً يحتـذى مـن قبـل الحكـام المتغلبـين، مـن هنـا جـرت محـاولات لتدويـن الصيغـة النظريـة للحكـم في العـالم الإسلامي على أساس الاقتداء بالسياسة الملكية والاستفادة من كتب سير الملـوك (خداي نامه) و(الشاهنامه) والتراث الآخـر، ثـم ازدادت هـذه المحـاولات كلمـا ضعفت الخلافة وقويت الحكومـات القوميـة. ويمكـن أن يقـال: إن الاتجـاه نحـو تدوين سياسة (إيران القديمة) وتبرير الحكم السائد علـى أسـاس النمـوذج الـذي كان سائداً قبل الإسلام. وانسجام هذا العمل مع واقع السياسة الحاكمـة، كـان من جملة الأسباب في إطفاء نور التفكير الفلسفي على صعيد السياسة.

وعلـى المستوى النظـري هنـاك حلقـة مهمـة بـين ازدهـار الفلسـفة المدنيـة للفارابي، التي أقصيت أو تركت بعـد موتـه، وبـين انحطـاط سير الملـوك، يمكـن التعرف عليها -كما أرى- من خلال آراء وأفكار المفكرين أمثـال أبـي الحسـن العامري ومسكويه الرازي.

وتعتبر دراسة الأبعاد الفكرية للعامري ومسكويه ضرورية للتعرف على مسار الفلسفة والفكر، خصوصاً الفكـر السياسـي، في العـالم الإسـلامي. إلا أن هـذا خارج عن إطار بحثنا، لكنني هنـا سـأدرس هذيـن العظيمـين باعتبارهمـا جسـراً ينتقل به من الفلسفة السياسية إلى السياسة المدونة، وذلك من خلال إلقاء نظـرة سريعة على تراثهما. ونتيجة البحث إذا لم تكن جيدة فآمل أن تفتح أفقاً جديداً أمام الباحثين الجدد.

أبو الحسن العامري

من الصعب الحديث عن (أبي الحسن محمد بن أبي ذر يوسف العامري النيشابوري) لصعوبة العثور على جميع تراثه وكتبه أولاً، وثانياً أن ما بأيدينا لم يحقق ولم يصحح، مع اختلاف الآراء حوله ثالثاً.

فتارة يلقبه الظاهريون بـ (صاحب الفلسفة) أو (صاحب الفلاسفة) ويعتبرونه كافراً(١). وقد امتدحه من اعتبره متصوفاً عارفاً وباحثاً قلقاً(٢).

وخصص مسكويه الرازي قسماً من كتابه المهم: (الحكمة الخالدة)(٣) أسماه: (من وصايا العامري وآدابه)، بعد أن صنفه على الفلاسفة والحكماء وأئمة الفكر البشري.

وأما ابن سينا فقد حمل عليه بشدة في كتاب (النجاة)، ووبخه وشكك في فهمه الفلسفي(٤).

وبعيداً عما نقل فالإنصاف أن العامري من علماء المسلمين من أصحاب الرأي، وكانت كتبه ومؤلفاته الكثيرة حول مختلف أنواع المعرفة منتشرة آنذاك(٥).

---

(١) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، منشورات الجامعة، المقدمة، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠-١١.

(٣) الحكمة الخالدة، مصدر سابق، ص ٣٤٧ وما بعدها.

(٤) ذكر الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا في القسم الثالث من كتاب النجاة في الحكمة الإلهية في باب الحركة والمحرك والمتحرك في فصل تحت عنوان: ((في أن المعشوقات التي ذكرناها ليست أجساماً ولا أنفس أجسام))، عن العامري: ((ولكن بقي علينا شيء وهو أنه يمكن أن يتوهم المعشوقات المختلفة أجساماً لا عقولاً مفارقة، حتى يكون مثل الجسم الذي هو أخس، متشبهاً بالجسم الذي هو أقدم وأشرف، كما ظنه أبو الحسن العامري القدم (هكذا جاء القدم في المتن بالقاف، والظاهر أنه اشتباه، إذ لا معنى له، والفدم بالفاء هو - كما جاء في المنجد - قليل الفهم، الأحمق، ويتحدث برخاوة) من أخبث المتفلسفة الإسلامية في تشويش الفلسفة، إذ لم يفهم غرض الأقدمين...). النجاة، مكتبة مرتضوي، ط٢، ١٩٨٥م، ص ٢٧١.

(٥) للاطلاع على بعض مؤلفات العامري راجع مقدمة الإعلام، ص ١٣-١٤.

وعندما نراجع ما تبقى من تراث العامري لا يساورنا شك أنه كان مطلعاً لا على الفلسفة اليونانية فقط وإنما على التراث الهندي والإيراني أيضاً. وليس من السهل في هذه العجالة تقويم هذا المفكر بجميع أبعاده. وأما موضع اهتمامنا، أي ما يختص بفكره السياسي فقد اعتمدنا في ذلك على اثنين من كتبه هما: (السعادة والإسعاد)، و(الإعلام بمناقب الإسلام). إلا أننا لا ندعي أن هذه المراجعة الموجزة تكفي لتقويم فكره السياسي تقويماً نهائياً.

إذن فالمرجع في بحثنا هو كتاب (السعادة والإسعاد)، النسخة التي خطها بيده المرحوم مجتبى مينوي والمطبوعة في فيسبادن في ألمانيا. وأيضاً كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) الذي ترجمه إلى الفارسية أحمد شريعتي وحسين منوجهري، والذي طبع مع النص العربي.

ويشتمل كتاب (السعادة والإسعاد) على أفكار كبار رجال الفلسفة والأدب والدين، التي أدرجت من دون ملاحظات، وربما كان هناك تعليق للعامري عليه. ويتضح من خلال نظرة أولية للكتاب أن العامري كان يرتكز، طبقاً للقواعد الفلسفية القديمة التي كانت سائدة في العالم الإسلامي، إلى مبدأ هو: أن العقل سيدرك الحقيقة حينما يتوازن في عمله. إذ إن للعالم والوجود حقيقة ثابتة، والعقل البشري قادر على إدراكها. وبما أن الحقيقة ثابتة وواحدة، وجوهر العقل الإنساني واحد، فأي اختلاف في فهم الحقيقة سيكون منشؤه وجود خلل في عمل العقل يمنعه من إدراكها بشكل صحيح.

وكلام أئمة الفكر واحد، والحقيقة ذاتاً واحدة، وإن اختلفت أبعادها بين الشعوب والأديان. من هنا كان العامري يذكر أقوال أفلاطون وأرسطو وأنوشيروان معاً، إلى جانب أقوال الرسول ﷺ والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وجميع مفكري ومصلحي التاريخ البشري، ليؤكد وحدة كلامهم. أو ليقول: إن ما يجري في الوجود يرمز في جذوره إلى حقيقة واحدة.

وليس مهماً أن تتوحد أقوال العظماء ممن أشار إليهم العامري، وإنما يدل على وحدة الحقيقة ما كان متشابهاً في أغلب الحالات. لذا فأي إجماع للعظماء في أي موضوع هو دليل على إدراكنا الحقيقة. إذن فالاختلاف ظاهري في أغلب الموارد، مما يفرض على الحكماء والمفكرين السعي للتوفيق بينها.

ولو عدنا إلى مجموع آراء العامري في هذا الكتاب فسوف لا نشك أنه يرى تمام الحق والحقيقة في الإسلام. وهذا الرأي يتضح جلياً وبشكل مفصل في كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) أيضاً. ولا شك أنه يقصد الإسلام الذي ينسجم مع العقل، ولا يمكن ألاّ يكون كذلك. وبكلمة أخرى، إن تفسير العامري العقلاني للإسلام هو الحقيقة التي يمكن أن تكون، ويجب أن تكون مبنى نظرياً وأساساً للعمل في الحياة.

الأخلاق والسياسة في (السعادة والإسعاد)

يقسم أبو الحسن العامري في كتاب (السعادة والإسعاد) النفس الناطقة (العقل) التي تمثل حقيقة الروح الإنسانية، تبعاً لسنة الفلاسفة القدماء، إلى نفس نظرية وعملية، ويقابلهما نوعان من الحكمة ونوعان من السعادة:

١- الحكمة الإنسية، وهي العلم بأخلاق الإنسان وسلوكه. ومنشأ السعادة الإنسية هو تعقل سعادة الإنسان في بدنه وروحه الحيوانية وعقله العملي، وكمال هذا القسم يبدأ من الروح.

٢- ويطلق العقل على الحكمة العقلية التي هي العلم بالحقيقة، وموضوعها القسم العقلاني للنفس الناطقة وكمالها.

والسعادة نوعان: قصوى، وتعني كمال الصورة العقلانية للنفس (الكمال النظري). وسعادة دانية، وهي كمال الصورة العملية للنفس (كمال الأخلاق). وإنما يصبح الإنسان صاحب فضيلة من حين تحققها، أي الطبائع والأفعال الحسنة.

ويعتقد العامري أن الإنسان لا يستطيع بمفرده بلوغ السعادة القصوى، وإنما يتحقق ذلك في قلب المجموع وداخل المجتمع الإنساني، وأما وسائل الوصول إليها فبتراكم الفضيلة[١] . من هنا يتأكد أن العامري يعتقد أن الإنسان (مدني بالطبع).

والسعادة الإنسية وإن كانت مرتبطة بأخلاق الفرد وسلوكه إلا أن هذه الأخلاق والسلوك لا تتأتى إلا إذا كان الإنسان مع المجموع[٢] . مما يؤكد أن الأخلاق في رأي العامري (أخلاق مدنية).

وتقوم السعادة البشرية على ركيزتين: **إحداهما** الفطرة والكفاءات والقابليات الطبيعية والإبداع، **والثانية** التربية التي تفعل القابليات. وبكلمة أخرى إن التربية والنظام الطبيعي (الجسمي والنفسي) للإنسان هما وراء شخصيته الأخلاقية، ومن ثم السعادة الإنسية. لذا إذا كان المربي فاضلاً فسينعكس فضله على طلابه ويكونون من أهل الفضيلة، وإلا سينحرفون[٣] .

ويمكن للإنسان أن يبلغ السعادة الإنسية (في هذا العالم) من دون بلوغ السعادة القصوى إذا كانت له حكمة دانية أو فلسفة عملية أو تعقل. أي إنه يعي السلوك والطبائع الحسنة ويعمل بها. ولا يشترط في بلوغ هذه السعادة أن يكون من أهل الحكمة العقلانية. أي يمكن أن يكون من أهل السعادة الإنسية برغم أنه ليس من أهل الحكمة العقلية. وببيان آخر، إن السعادة الدانية والسعادة الجسمية والعملية لا تشترط أن يكون الشخص فيلسوفاً، لكن سنرى أن الحكمة النظرية شرط في استقرار المدينة التي فيها يمكن بلوغ السعادة البدنية الدانية. أما السعادة القصوى فلا يمكن بلوغها إلا من خلال السعادة الدانية[٤] .

---

(١) العامري، أبو الحسن، السعادة والإسعاد مع مقدمة وفهارس لمجتبى مينوي، ألمانيا، فيسبادن، ١٩٥٧م، ص ٦-٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٠-٥١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.

أي إنما كانت السعادة القصوى ليست شرطاً للسعادة الدانية، وكانت السعادة العملية شرطاً للسعادة القصوى، لأن السعادة القصوى متوقفة على وعي الحقائق المعقولة والواقعية كما هي، ولا يمكن للإنسان بلوغ هذه الدرجة العالية ما لم يتغلب أولاً على قواه الروحية الحيوانية. ومن لم يستطع التغلب على شهواته الحيوانية فلا يمكنه إدراك الأبعاد العقلانية. والسيطرة على الشهوة الحيوانية لا يمكن إلا في ظل طبائع وأفعال حسنة ناتجة عن الحكمة العملية، ومن يتلبس بالكمال العقلي يكون قد بلغ الكمال العقلي من قبل[١] .

السياسة والسياسي

ويمكن بلوغ السعادة كما يعتقد العامري باتباع السنة الحسنة[٢] . أما ما السنة؟

يجيب العامري عن هذا السؤال على لسان أفلاطون:

«.. قال أفلاطون: والسنة هي التي تبين الفضائل، فضيلة فضيلة، وتعلم كيف تقتنى، وتبين الرذائل رذيلة رذيلة وتبين كيف تتقى...»[٣] .

إذن السعادة العملية تعني معرفة الفضائل والعمل بها، والسنة هي الكفيلة ببيان هذه الفضائل. وبكلمة أخرى، السعادة رهينة الاعتقاد بالسنة والعمل بها، والإسعاد أو السياسة برأي العامري هي تطبيق السنة من قبل السياسي بشكل صحيح في وسط المدينة وداخل المجتمع.

«الإسعاد هو تشويق السائس المسوس إلى ما يسعد به، وذلك هو إجراء المسوس بالتدبير السديد إلى الغرض الذي أقامته السنة في السياسة، والغرض هو تحصيل صلاح الحال لكل واحد من الناس بقدر ما يمكن بوقته»[٤].

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨-٥٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

وهنا يبرز سؤال: من السياسي الكفء الذي يحقق للمجتمع سعادته؟

يقول العامري:

«إذا لم يكن الرئيس فاضلاً فيفسد غيره ويفسده غيره»[(١)] .

ثم يذكر صفات الرئيس والسياسي المؤهل على لسان أفلاطون وأرسطو، وخلاصتها: يجب أن يكون الشخص الكفء لهذا المنصب المهم شخصاً حكيماً فاضلاً، أي يعي القضايا الإلهية (له عقل نظري) والقضايا الإنسية (له عقل عملي)، ويتصف أيضاً بأخلاق وسلوك حسنين. والسياسي الكفء إنسان حكيم، عفيف، شجاع وعادل.

إن حدود وتعاريف الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة لدى العامري هي نفس التعاريف والحدود والمعاني لدى أفلاطون وأحياناً أرسطو أيضاً[(٢)].

وبعد أن نقل العامري أقوالاً كثيرة عن أفلاطون وأرسطو، قسم المدينة تبعاً للماضين من الفلاسفة الكبار، إلى مدينة فاضلة وغير فاضلة، وبين أنواع كل قسم وعلة استبدال إحداهما بالأخرى. وأغلب ما تحدث به عن العدل والظلم وصفات الإنسان المتغلب واستيائه من كلام منسوب إلى أفلاطون وأرسطو. وهو يحاول دائماً أن يثبت اتفاق أكابر التاريخ البشري بمن فيهم نبي الإسلام العظيم ﷺ والإمام علي عليه السلام والآخرين على كليات وأصول المطالب. إلا أنه يستشهد بعد تحديده المصداق بأقوال وسلوك الملوك، كآنوشيروان. وسنبين سبب ذلك فيما بعد.

ويفتح العامري باباً تحت عنوان: (ذكر أشياء جاءت في العدل عن النبي ﷺ وأصحابه) ثم ينقل قصصاً عن عدله وإنصافه ﷺ وعن خلفائه الراشدين، خاصة الخليفة الثاني عمر، إذ يخصص له قرابة خمس صفحات من الكتاب[(٣)] ، ويؤكد

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧-١٩٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤١-٢٤٦.

دائماً أن تعاليم الإسلام في هذه القضايا هي نفس ما يتوصل إليه العقل البشري الصريح والسليم بشكل طبيعي، ليقول فيما بعد: إن الإسلام عقلاني، وأحكام العقل الصحيح شرعية، لأن كلاً منهما ناظر إلى حقيقة واحدة، ويتجهان نحو سعادة واحدة.

والمدينة الفاضلة يحكمها الفيلسوف الفاضل، الذي يقيم العلاقات بين أجزائها بالحكمة والفضيلة. وهنا يتفق مع أفلاطون بأن الحكيم الفاضل هو المؤهل للقيادة والإدارة السياسية. ويضيف: إن الفاضل لا يتشرف بالرئاسة وإنما تتشرف الرئاسة بوجوده، وقد أكد كلامه بنقل بعض الأقوال عن علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب[1].

ويعتقد العامري أن السياسة الصحيحة تقوم على ركيزتين، الأولى السنة أو القانون الصحيح، والأخرى السياسي الكفء الفاضل. فإذا تحققا يحصل المجتمع على الفضيلة، وقد ينال السعادة أيضاً.

وإنما تستقر المدينة بالسنة الصحيحة والسياسي الكفء، وأما السنة الخطأ فلا تنقطع تداعياتها. والسياسي السيّئ (وإن كانت سنة المجتمع صحيحة) يسلب المجتمع فضيلته.

الإسلام ركيزة المدينة الفاضلة

إذا كانت السنة الحسنة ركيزة الاجتماع الجيد، فهنا يبرز سؤال: ما السنة الحسنة ومن السياسي الجيد؟ الحقيقة أن كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) مخصص للجواب عن القسم الأول من السؤال. أي تحديد مصداق السنة الفاضلة والقانون الصحيح الذي يكون ركيزة لقيام المدينة الفاضلة.

ويعتقد العامري أن الإسلام هو الناموس والسنة المطلوبة والسعادة المنتظرة الذي يوفر للإنسان عقائد ومعارف صحيحة توصله للحقائق الثابتة، كما يرشده لركائز الطبائع والسلوك اللائق الذي هو شرط السعادة الإنسية.

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٨-١٩٠.

وبعد أن يحمد العامري اللّه ويثني عليه ويسلم على النبي ﷺ في هذ الكتاب يبدأ حديثه ببيان المكانة الرفيعة للحكمة، فيقول:

«فإني لما علمت أن مرتبة الحكمة - وإن كانت في نهاية الرفعة، ومحلها من بين المعارف على غاية العلو... ووجدت الشيخ الفاضل الرئيس أبا نصر - بلغه اللّه من المحامد غاية الأمنية - مرزوقاً من اللّه تعالى بصدق المحبة لها، وفرط الميل إليها، وصادفته من رجحان عقله، وكمال تيقظه، ليس يرضى لنفسه في شيء من الأصول الاعتقادية بدرجة المقلدين، لكن يجهد في أن يفوز منها برتبة المستبصرين، وعلمت أنه لا تحفة عنده أجل موقعاً وأشرف محلاً من الإيضاح لفضيلة الملة الحنيفة، على سائر الملل، ثم كانت نعم اللّه بسببه عندي متظاهرة، وأياديه لدي متتابعة، تحريت شكره بتصنيف كتاب باسمه، مشتمل على جمل ما اختص به الإسلام من المناقب العلية، ليعلم الناظر فيه أنه بالحري أن يكون ناسخاً للأديان كلها، وأن يكون أبدياً لا يرد النسخ عليه، وسميته الإعلام بمناقب الإسلام»[1].

وعندما يتحدث العامري عن العقل الذي هو من خصائص الإنسان، يقول: هو عبارة عن معرفة الحق والعمل بما يتطابق معه، لذا فأكمل الناس من كان أعمق في معرفته للحق وأقدر على العمل به. ولما كانت الحكمة نظرية وعملية فإن التوافر على كليهما شرط في كمال الإنسانية. من هنا يلاحظ على بعض الفلاسفة والباطنيين تخصيصهم الجهلة بالعمل دون الفلاسفة والعلماء[2]. كما أنه يرفض طعن الحشوية بالعلوم الفلسفية ويعتبره لا أساس له وافتراء وضلالاً يعود عليهم[3].

---

(١) العامري، أبو الحسن، الإعلام بمناقب الإسلام، مركز الجامعة للنشر، ١٩٨٨م النص العربي، ص١٧٧. ولاحظ أيضاً تحقيق: د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكتاب العربي، ١٩٦٧م، ص ٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩-١٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨-١٨٩.

ثم يذكر السلوك والأفعال الحسنة ويعدد أقسامهما، وما يتوقف عليه رئاسة الرئيس من مكتسبات ثلاث (أي الكفاءات التي هي بالفعل كفاءات نفسانية: فردية، اجتماعية سياسية ومدنية) والسلوك الحسن المرتبط بها، ويقول:

«وإذا عرف هذا، ثم وجدت الملة الحنيفية مرتبة على الأديان كلها في تأكيد الأمر بتحصيل هذه التقنيات، والهداية إلى التمسك بشروط هذه العنايات، على ما يرد بيانه على الأثر فبالحري أن يشهد لها بالمنقبة العلية، والدرجة الرفيعة»[١].

ويواصل العامري حديثه عن الإيمان والكفر، فالإيمان عقيدة صادقة يقينية مركزها قوى العقل. والكفر عقيدة كاذبة غير يقينية مركزها قوى الخيال. والخيال أقدر على إدراك العقيدة الصادقة، وأما العقل فيرفض العقيدة الكاذبة. لكن مادام الإنسان يعرض ما في خياله على قوى عقله ويتقبل حكمه، يكون مصوناً من آفة الخطأ، إلا أنه لا يسلك هذا الطريق دائماً[٢].

ويعرّف العلم: «أما العلم فهو الإحاطة بالشيء على ما هو عليه من غير خطأ ولا زلل»[٣]، ويقسمه إلى علم ديني وعلم فلسفي. فأصحاب الفكر الديني اصطفوا أنبياء، وأئمة العلم الفلسفي ارتضوا حكماء، وكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي[٤].

وبهذا الشكل فضل العامري الأنبياء على الحكماء مطلقاً، لأن الأنبياء وإن كانوا حكماء إلا أنهم إضافة إلى ذلك يتلقون الوحي، إذن فهم فقط القادرون على التقنين ووضع التشريعات والنواميس والسنن للمجتمع.

وقسم العلم الديني إلى علم حديث وعلم عقلي (كلام) وعلم مشترك بين الحس والعقل (أي الفقه). واعتبر علم اللغة (صناعة اللغة) أداة مساعدة للعلوم[٥].

(١) المصدر نفسه، ص١٨٨-١٨٩.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.
(٥) المصدر نفسه.

كما قسم العلوم الفلسفية إلى ثلاثة أقسام: حسي (طبيعيات)، عقلي (إلهيات)، ووسط بين الحس والعقل (رياضيات)، واعتبر المنطق أداة مساعدة للعلوم(١).

ويعتقد العامري أن الفلسفة بجميع شعبها تتفق في جذورها وفروعها مع العقل المنثور الذي يدعمه البرهان الصحيح. ويقول: إن كل ما أثبت البرهان حقيقته واعتبره العقل واجباً فإنه لا يتعارض أبداً مع ما يقرره الدين(٢).

وأما **الحكمة الصادقة** فهي:

«**أولاً**: الأنس باستكمال الفضيلة الإنسانية، باستيلائه على حقائق الموجودات والتمكن من التصرف فيها.

ثانياً: الخلوص إلى مواقع الحكمة فيما أنشأه الصانع - جل جلاله - من أصناف الخليقة، والتحقق لعللها ومعلولاتها، وما تتصل به من النظام العجيب، والوصف الأنيق.

ثالثاً: الارتياض في مطالب البرهان على الدعاوى المسموعة، والسلامة من وصمة التقليد للمذاهب»(٣).

ثم يذكر خصائص كل قسم من أقسام العلوم الفلسفية ويضيف: «... فمن المحال أن يكون بينها وبين العلوم الملية عناد أو مضادة»(٤).

وأكد على صحة المنطق، الذي طعن به بعض المتكلمين والحشوية، واعتبره أداة عقلية تساعد على كمال النفس الناطقة في تمييزها بين الحق والباطل في الحكمة النظرية، والخير والشر في الحكمة العملية(٥).

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

وفي الفصل الثالث تحت عنوان: (**القول في فضائل العلوم الملية**) يدافع العامري عن العلوم الدينية، ويدعو إلى وضع كل منها في مكانه: الفقه - وخاصة توظيف الفكر والاجتهاد لاكتشاف الأحكام من الأصول-، الكلام والحديث. وحاول في الفصل الثاني إثبات شرف العلوم الدينية (بشكل كلي)، بل وفضلها بنحو ما على العلوم العقلية.

إلا أن رأي العامري لا يعني بأي شكل من الأشكال ترجيح الظاهر على الباطن، وتغليب الفهم السطحي للدين على أحكام العقل بالنسبة لقضايا الدين والدنيا، لأنه مادام أكد أن كل نبي حكيم. لذا لا تعارض بين الأحكام والمعارف الدينية وبين أحكام العقل، غير أن الدين ناظر إلى مساحات (ولاسيما في مجال العمل) لا يمكن للعقل أن يلجها، من هنا لا يمكن بلوغ السعادة بنور العقل، وإن كان طريقها يتأتى من كمال العقل النظري والارتكاز إلى العقل، لكن قبل ذلك لمن أراد أن يطأ هذا الطريق الوعر أن يصل درجة الفضيلة في مقام العمل.

ويعترض العامري بشدة على ظنون بعض المتطرفين (من الطائشين المهملين الذين لا يشعرون بأي مسؤولية تجاه أعمال العبادة والواجبات الدينية)، ممن أنكروا من أجل تبرير إهمالهم وتحللهم أسس الدين، واعتبروا التعاليم الدينية مجرد ألفاظ ومواضعات ومثالات ورموز شرعية تتخذها الأمم وسائل لتمشية حياتها، بينما لا يرى العقل ضرورة في التمسك بها، وغاية ما يقبلون من الدين الكليات التي تتفق عليها الأديان، كالعدالة والصدق والوفاء بالعهد ومساعدة الضعفاء...

ويقولون: ينبغي التمسك بهذه القضايا وترك ما تبقى من الأحكام والمناسك التي هي منشأ للفرقة.

يقول العامري: لا يبتلى بهذه الأوهام إلا من فقد عقله من المتحيرين، أو من غرق بالشهوة واللذة إلى درجة أغفل معها عاقبة عمله[1].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٣-٢٠٤.

إذن فالدين في نظر العامري أمر جدي، لتوافقه مع موازين العقل، ومن لا عقل له لا دين له.

والعلوم الدينية في رأيه ثلاثة أقسام: اعتقادات، عبادات، معاملات وقضايا جزائية. ويعتقد أن الدنيا لا تستغني عن العلوم العقلانية مادام الإنسان موجوداً والدنيا عامرة بجوهرها الإنساني[١].

والعقل برغم ضرورته إلا أنه غير قادر بمفرده على الاستجابة لحاجات الناس في هذا العالم المليء بالتناقضات، من هنا تتضح ضرورة الدين، لأن الأشياء إذا عرضت على العقل فلا تخلو من إحدى حالات ثلاث:

١- إنها بحكم العقل واجبة ولازمة.

٢- إنها بحكم العقل ممتنعة وغير جائزة.

٣- إنها بحكم العقل جائزة وممكنة[٢].

ويضيف: إذا كان حكم العقل جزمياً في موارد الضرورة أو الامتناع، فالحكم عائد إليه، وإلا إذا لم يحكم بالاستحالة أو الوجوب فلا يستطيع البت في مسألة الفعل أو الترك، لذا تحتاج الحياة إلى أوامر ونواهٍ تأتيه من الخارج[٣].

وهنا يتبين الدور المهم للدين. إذ سيكون عمله إنقاذ الإنسان من حيرة المسؤولية. ولا شك أن طاعة أحكام الدين الصحيح هي من أحكام العقل أيضاً، أي عندما يكون العقل عاجزاً عن الحكم في موارد خاصة مما يفضي إلى جهل الإنسان فإنه يحكم بوجوب إطاعة من هو أفضل وأعلى منه، أي يحكم بوجوب طاعة من يصدر عنه الخلق والأمر - أي الباري تعالى[٤]-. إذن فطاعة الأوامر والنواهي الشرعية، وإن لم يكن للعقل فيها حكم، هي بنفسها حكم عقلي.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٤) المصدر نفسه.

وقد حاول العامري بعدة أدلة أن يثبت أفضلية أهداف وأغراض العلوم الدينية على سائر العلوم، ويعتقد أكثر من ذلك بأن الفلسفة وجميع أصناف العلوم قد أخذت مباشرة عن الوحي والإلهام، أو استقاها الحكماء عن تعاليم الأنبياء.

ويقول:

«إن الأطباء مع نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بإسقلبيوس قد ادعوا أنه عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أحوالها. والمنجمة بعد نسبتهم الصناعة إلى إمامهم المعروف بهرمس قد ادعوا أنه ممن عرج بروحه إلى السماء فاطلع على أجرامها، وحكماء الهند مع تأكد بصيرتهم في صنوف المعارف ليسوا يتحاشون عن نسبتها إلى الوحي النبوي، أو الإلهام الإلهي»[1] .

إذن فجميع العلوم والمعارف في جذورها هي وحي إلهي مباشر أو أخذها العلماء عن الأنبياء.

من هنا جعل العامري الدين أربعة أركان، ولكل ركن خمسة أصول، وهذه الموارد العشرون ركائزه في المقارنة بين الإسلام والديانات الخمسة اليهودية، الصبائية، النصرانية، المجوسية، والشرك. وللعقل أحكامه في تمييز الأفضل منها، ثم يخلص إلى أفضلية الإسلام على غيره[2] .

ويخصص الفصلين الخامس والسادس من الكتاب لإثبات أفضلية الإسلام على سائر الأديان في الأسس العقدية والعبادية، وللاختصار في بقية الموضوعات أحال الاحتكام فيها إلى عقول العقلاء وفهمهم. وللاطلاع أكثر نحيل القارئ إلى كتاب: (الإبانة عن علل الديانة)[3] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٨-٢٠٩. والطبعة العربية، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) المصدر نفسه، الفصل الرابع، ص٢٢٥ وما بعدها.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٢.

فضل الإسلام على سائر الأديان في السياسة

في الفصل السابع من الكتاب بين بشكل أوسع تحت عنوان: (القول في فضيلة الإسلام بحسب الإضافة إلى الملك) فضل الإسلام على سائر الأديان في الإدارة والسياسة.

وقبل استعراض أفكار العامري حول سياسة الإسلام الفضلى، ينبغي بيان المقدمات والأسس النظرية لهذا الموضوع، وهذا الأمر ممكن أكثر بالرجوع إلى كتاب (السعادة والإسعاد) الذي تعرض بشكل أوسع إلى المبادئ، وربما ذكر لها مصاديق كلية. أما ما جاء في كتاب الإعلام فإنه كان بصدد ذكر المصاديق الجزئية ونماذج خاصة عن السياسة.

وكتاب (السعادة والإسعاد) قد تضمن مجموعة مختلفة من أفكار وأقوال عظماء التاريخ البشري مع اشتماله على بعض آراء المؤلف. وهي موضوعات اختارها المؤلف بعناية فائقة. ويمكن أن ندعي أن ما جاء في (السعادة والإسعاد) عبارة عن مبادئ وأسس نظرية في السياسة من وجهة نظره مع أصولها الموضوعة.

و(الإسعاد) أو (السياسة) في رأي العامري هي حركة المجتمع برفقة السياسي باتجاه السعادة وفق سنة وقانون. إلا أن ذلك ممكن من خلال الاجتماع وعبر المجتمع.

والسياسة قسمان: أحدهما السنة والناموس، والآخر السياسي. وأما سعادة الشعب، ممن يشكلون محور السياسة برغم انحسار دورهم الفعال في الساحة، فإنها تستلزم أن يكون السائرون من الواعين الأحرار، لكن الدور الأساس يقع على السياسي، فعليه أن يربي الناس ويبعث فيهم الحركة.

ويعتقد العامري إذا كانت السنة جيدة فإنها من اللّه، ومنشؤها كما عن أفلاطون (الناموس الأعظم)[1] الجامع لجميع الكمالات والمعارف مع تجرده عن

---

(١) يطلق الناموس في أقوال أهل الرأي تارة على مصدر المعرفة والتشريع والشارع، وتارة على الحكمة والقانون والسنة والشرع. والناموس الأعظم هنا هو اللّه سبب كل حكمة وحق ومعرفة.

النواقص. يقول أفلاطون: «السنة الكلية إنما تقوم بالناموس الأعظم... والناموس الأعظم هو الأول وهو العقل المجرد الذي لم يلابس المادة قط ولا يجوز أن يلابسها، وهو أعلى وأرفع من الجوهر بالقوة وبالشرف، وهو سبب الحكمة والحق وسبب كل معرفة... قال: والناموس الأصغر هو العقل المجرد عن الشهوة»[١] .

ونقل عن أرسطو: «... الناموس هو حاكم الحكام، وإنما يحكم في المستقبلات، وما يحكم به هو كلي، وأما سائر الحكام فإنهم يستنبطون من ذلك الكلي ويستخرجون، وربما وقع لهم الغلط في الاستنباط... وحاكم الحكام إنما يحكم في المستقبلات ويلاحظ الضار والنافع والجميل والقبيح، وأما سائر الحكام فإنما يحكمون (في الذي قد كان) ويلاحظون العدل والجور»[٢] .

ويصرح العامري كما تقتضيه مكانته العقلية والاجتماعية أن السنة التي يقتضيها الناموس الأعظم هي الإسلام، الدين الأفضل آنئذ. وإنما ألف كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) لإثبات شرفه وفضله على غيره من الأديان، وتوافق تعاليمه مع أحكام العقل وأدلته.

أما الركن الآخر للسياسة فهو السياسي، وقد أكد كل من أفلاطون وأرسطو على وجود السياسي، واعتبروا المعرفة والتأدب بآداب السنة شرطاً لكفاءته.أما من السياسي؟

إذا كانت السنة الحسنة هي الدين الإسلامي، فإن الركن الآخر للسياسة في رأي العامري، أي السياسي الكفء، من يتخذ من ملوك إيران الجيدين أسوة له.

وطالما استشهد في كتاب (السعادة والإسعاد) بسلوك ملوك ومفكري إيران، مثل بوذر جمهر. وبعد أن نقل في كتاب (الإعلام عن ملوك إيران) ذكر بإطراء

(١) السعادة والإسعاد، مصدر سابق ص ١٧٩-١٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

(أوستا) و (الأدب الكبير) لابن المقفع و (المصون) لعلي بن عبيدة الذي تعرض إلى أوستا ودين إيران قبل الإسلام[١] ، ومما يدل على قناعته بالتجربة الإيرانية في مجال الإدارة والتدبير والسياسة.

وقد نقل في (السعادة والإسعاد) عن أنوشيروان: ((إن اللّه تبارك وتعالى إنما خلق الملوك لتنفيذ مشيئته في خلقه، ولإقامة مصالحهم وحراستهم)).

وأضاف العامري: ((فلذلك نقول بأنهم خلفاء اللّه في أرضه، وبمعنى آخر هو جعلهم عالمين آمرين غير مأمورين، وحاكمين غير محكومين، ومستغنين غير محتاجين...))[٢] .

وهنا لاحظ علو درجة الملك في نظر العامري.

ونذكر أن الملك في نظر العامري ليس ملكاً متغلباً، وإذا لم يكن كذلك فهو متدين وعادل، كما قال أنوشيروان: ((وأول ما يجب على الملوك إقامة الدين وتحقيقه بالعمل بنفسه وبأخذ الرعية بإقامته...)) وقال أيضاً: ((وإنما قوام الملك بالدين فإذا ضعف الدين ضعف الملك... ويجب عليهم أن يقيموا العدل الذي به صلاح الملك والمملكة، فإن العدل هو سبب عمارة المملكة، والجور سبب الخراب والبوار)) وكذلك قال: ((وواجب عليه الحماية والحراسة)) وقال: ((الحراسة إنما تكون بالعقل، والعمارة إنما تكون بالعدل))[٣] .

ثم ينقل عن أنوشيروان أقوالاً خلاصتها أن الملك سيد والناس عبيده، وتكمن فضيلة الملك الكبرى في بعد نظره، وفضيلة الشعب في كونهم عبيده الثابتين على طاعته. ثم ينقل عنه قوله في بيان طبقات الرعية، وهي: أهل الدين، المقاتلة، الكتاب، والخدام التي تشمل الفلاحين والصناع والتجار[٤] .

(١) الإعلام في مناقب الإسلام، مصدر سابق، ص ٢٦١-٢٦٢.

(٢) السعادة والإسعاد، مصدر سابق، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

وبرغم أن العامري لم يتطرق للثقافة والمثقف لكن يتضح من كلامه أن هذه الخصوصية تؤخذ من الملك أيضاً. واعتبر التدين والديانة منشأ للثقافة، ونقل عن أفلاطون: «إذا استعصى الملك على السنة هبط نوره واستعصى عليه خدمه»[١].

ثم تعرض في بحث موسع إلى بيان الطرق التي ينبغي للملك طيها من أجل تطبيق السنة، وكذلك عدالة الملك وتجنبه الظلم، كما خصص عدة صفحات من الكتاب لنقل سنة النبي وخلفائه وسيرتهم في العدل واهتمامهم به.

وكان أساسه في حديثه عن أقسام الرئاسة أقوال أفلاطون وأرسطو، وتحت عنوان (استيفاء القول في صفة المتغلب) تحدث مطولاً عن آفات التغلب وسلبياته. ثم تحت عنوان: (في أقسام السياسة على وجه آخر سوى الوجوه التي ذكرناها) قسم السياسة تقسيماً جديداً، محوره إنجازات السياسي.

وفي البداية بين ثلاثة محاور أساسية:

١- ما يجب على الرئيس الاهتمام به، أو ما يعتمده من سيرة. وقد ذكر خمس نقاط: تربية النفس، تحديد السنن الخاصة بالملك، التشريع و...

٢- ما ينبغي عمله لأجل الرعية، مثل تربية المجتمع، تنظيم النسل، تربية الصناع.

٣- مناهج وطرق أعمال السياسة في الرعية، انتخاب العاملين والوزراء والمستشارين ثم بين جزئيات السياسات الخاصة حول الحرب والصلح، شؤون الرعية و... من خلال التمسك بأساليب وآراء الملوك أمثال أنوشيروان وأردشير، وقد أكد مراراً هنا على وصايا الإمام علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه إلى مالك الأشتر، ونقل مواضع كثيرة عن كتاب (خداي نامه) في بيان أسباب الفساد وتدهور البلاد نحو الفقر والدمار. ثم تعرض خلال البحث إلى قضايا أكثر جزئية كآداب الشراب وآداب شرب الخمر بالنسبة للنساء وللأطفال والقضاة[٢].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٣-٣٧٥.

وبرغم أنه اعتبر الخمر عملاً قبيحاً، ونقل عن جالينوس وأفلاطون (وأكده هو أيضاً): «إن من أراد سلامة العقل والسنة الحسنة فعليه تجنب الخمر»[1]، إلا أن لحن العامري هنا ليس لحن إنسان متشرع، وإنما لسانه لسان فيلسوف يعتمدعلى العقل فقط في أحكامه.

لقد ذكرنا فيما مر بإيجاز بعض الركائز الأساسية والكلية في السياسة من وجهة نظر العامري، والآن نعود إلى كتاب (الإعلام) لنرى كيفية الجمع بين الملكية والإسلام.

يعتقد العامري أن كمال الرئاسة متوقف على أمرين لا مفر منهما:

١- النبوة الصادقة.

٢- المملكة الحقيقية

يقول: «إن أعم المعاني الضرورية التي (تتم بها الرياسة) شيئان:

أحدهما النبوة الصادقة، والآخر الملك الحقيقي. ولا رياسة في العلم والحكمة فوق رياسة النبوة، ولا رياسة في الاقتدار والهيبة فوق رياسة الملك»[2].

وركنا السياسة هما في عرض واحد، وإن فكك بينهما. وتمتاز النبوة، كما هو الملاحظ لدى العامري دائماً، إنها تضع السنة (التي هي الركن الأساسي في السياسة وأهم من الملكية)، والسنة هي ملاك وأساس أحقية واقتدار الملك، وهو واسطة بين السنة والمجتمع، وبمنزلة النفس، التي هي واسطة في نظم وجود الإنسان بين العقل والطبيعة[3].

إذن رأى العامري بالنسبة إلى النظام السياسي أن السنة بمنزلة العقل، وعلى الملك تقع مسؤولية تطبيقها في المجتمع. وبما أن السنة منشأ التشريع (عن طريق

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٧٥.

(٢) الإعلام، مصدر سابق، ٢٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠-١٨١.

الوحي) فلا يوجد مقام أعلى من مقامها، لكنها كالعقل إذا لم يجد أداة لتطبيق أحكامه فإنه سيتوقف، والسنة أيضاً تتعطل بفقدان الملك.

وليس هناك مبدأ ومنشأ للنبوة سوى الموهبة السماوية والوحي الإلهي، لكن السؤال المهم هو: من أين يستمد الملك مشروعيته؟ وهنا يجيب العامري بأن الملوكية موهبة سماوية أيضاً، وإنما يستمد الملك امتيازه من العالم الأعلى، يقول:

«لن يتفق للإنسان ولا واحد منهما إلا بموهبة سماوية»[1] .أي إن كلاً من النبوة والملوكية موهبة سماوية.

وإذا كان الملك واسطة بين السنة والخلق فإن التدين وحماية الدين شرطان مهمان لإثبات صلاحيته، وليس هناك شخص أكثر حاجة منه لأن يتشرف بمكارم الأخلاق، لأنه أسوة الآخرين، وكذلك مرآة للأخلاق فإن لم تكن شفافة لا يمكن أن تكون رمزاً حقيقياً وكاملاً[2] .

وعندما يكون الدين ركيزة النظام الفاضل، ستتشكل مدينة فاضلة تتوافر على جميع الطبائع الفاضلة، كي ينعم الإنسان المتدين في ظلها بالثناء والجزاء معاً[3] .

ويتوقف اكتساب الكثير من المحامد الرفيعة على التضحية والتوافر على المال والمساعدات[4] ، فإذا حال الدين دون اكتساب الثروة، ودعا الناس إلى ترك الدنيا[5] فسيختفي القسم الأكبر من المحامد، وتنزول السعادة برغم تأكيد الإسلام عليها وتشجيعه الإنسان على تحصيلها بكل الوسائل.

من جهة أخرى فإن السياسة ذاتاً وهدفاً ونتيجة يمكن تقسيمها إلى نوعين:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

الأولى هدفها تحقيق الفضيلة، ونتيجتها الوصول إلى النعيم الخالد، ويسمى هذا النوع من السياسة: بـ (الإمامة).

والثانية هدفها استعباد الخلق، ونتيجتها التعاسة واستعباد الناس، وتسمى (التغلب)[١].

وهنا لا تكون الملوكية في مقابل الإمامة، وإنما السياسة هي المقسم، التي نوعها الأفضل هو الإمامة. أي الملكية الفاضلة هي الإمامة، والسياسي الكفء هو خليفة اللّه، والملكية السيئة هي التغلب[٢].

ويعتقد العامري أن نبي الإسلام قد اجتمعت فيه النبوة والملوكية ونتج عنهما العزة والعظمة والعمران، وقد أطاح بعروش الملوك، ومزج بين التقاليد الفاضلة والشريفة التي أفرزتها أحكام الدين، مع محاسن المثل السلطانية، المستمدة من الملوك المقتدرين[٣]. فأنتج ذلك مركباً رائعاً.

ولم يضع العامري الملكية في مقابل النبوة، بل تتوقف الحكومة الكاملة والسياسة الرفيعة على الجمع بينهما. والسياسة الفاضلة هي السياسة الإسلامية التي جمعت بين سنة الدين الإسلامي الفاضلة والملكية الحقيقية، التي تجلت في سيرة النبي وخلفائه الحقيقيين:

«وإذا كانت الشريعة الإسلامية مؤسسة منه - عليه الصلاة والسلام - على هذه السنة الحميدة، فقد علم أن من خلفه في اعتناق المهم من أمر السياسة والملك متى أحسن غرضه منه، واقتدى في جميع ما يتعاطاه بسنته فهو لا محال يصير إمام أهل زمانه، ومفخراً لكافة أعقابه، بل يصير رحمة للعالم، وحجة للبشر، وأسوة حسنة، وقدوة حميدة»[٤].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٩-٢٦٠.

إلا أن التغلب ساد على يد الأقوياء من طلب السلطة حتى مزق المجتمع باسم الدين، وعصف إعصار الأزمة السياسية والاجتماعية بالمجتمع الإسلامي كله. وهذا مما لا يخفى برأي العامري.

كما أن الملكية التي قامت قبل الإسلام ليست ملكية مشرقة، لدرجة لم يستطع أمثال العامري من المتنورين إغماض عينيه عن ظلم النظام الملكي. لكن هذا لم يؤثر سلباً على فكر العامري السياسي، لأنه رجل مثالي غير واقعي؟ ثم هل إن الواقع السيئ دليل على ضعف الدين أم أنه يعكس انحطاط الظاهرة الملكية؟

لا يعتقد العامري أن وخامة الأوضاع لا تقدح في نظريته الرفيعة في باب السياسة. ويرى أن وجود السعادة يتأثر بالدين والملكية، وأي انحراف يجب تحريه في كليهما: «وإذا كان الوضع الحقيقي لملك الإسلام بهذا المحل والجلالة فمن الواجب أن نعلم أن الآفة متى لحقته في زمان من الأزمنة، فإن الملة الحقيقية لن تصير معيبة به، والخلفاء الراشدون لن يصيروا معيرين به، كما ليس يعير أنوشيروان بسيرة يزدجر الأثيم»[1].

إذن إذا أردنا أن نقيم السياسة الإسلامية فعلينا الرجوع إلى الدين ذاته وإلى سيرة الخلفاء الراشدين (مظهر السياسة الملكية الإسلامية). وإذا أردنا أن نقيم الملكية فلدينا سيرة أنوشيروان (مظهر الملكية الحقيقية قبل الإسلام).

ثم يقرن العامري الإسلام بالأديان الأخرى ويثبت فضيلته في السياسة والإدارة. وكان العامري يعي النظام السياسي الساساني، إلا أنه بدلاً من إلقاء مسؤولية تلك السلبيات على التغلب اعتبر الأوضاع المتردية دليلاً على صحة ادعائه، لكي يبرئ ساحة المؤسسة الملكية ويثبت تفوق الإسلام على غيره. يقول:

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

«... إن الشرف الإنسي عند ملوك العجم كان معلقاً بالأنساب، وكانوا يحرمون على رعاياهم الترقي من مرتبة إلى مرتبة، وفي ذلك ما يعوق التراكيب السوية عن كثير من الشيم الرضية، ويقعد الأنفس الأبية عن حيازة الدرجات العلية»[١].

لكن ينبغي أن لا نلقي مسؤولية المساوئ على الملكية ووجود الملك، وإنما سبب الانحرافات والنواقص في عدم صواب السنة:

«فلو أن دين المجوس كان مؤكداً للأمر باقتناء مكارم الأخلاق حسب تأكيد الإسلام لما تجاسرت ملوكها، مع شغفهم بحمايته، على مخالفة وصيته، ولوجد الشرف الإنسي عندهم معلقاً بالنفس الناطقة، دون النسب الطبيعي»[٢].

والآن عندما جاء الإسلام فيمكنه أن يعالج الفهم الخاطئ ويتلافى بتعاليمه الرفيعة واحترامه الإنسان سلبيات الدين المجوسي، إلا أن ذلك يتوقف على صيرورته أساساً للنظامين الاجتماعي والسياسي، وحينها ستزول أيضاً مشكلات الملكية التي هي في الواقع من حماة الدين.

إذن فسلبيات النظم الإيرانية تعود إلى وجود خطأ في السنة السابقة على الإسلام وليس الملكية، وهذه السنة ستختفي بوجود الإسلام، باعتباره ديناً كاملاً، وباجتماع الإسلام والملكية ستتحقق السعادة. وإذا كانت هناك أخطاء في المجتمعات الإسلامية فسببها الانحراف في السنة الحقيقية.

وطالما أكد العامري في (الإعلام بمناقب الإسلام)، الذي ألفه لإثبات فضل الدين الإسلامي، إعجابه بإيران والإيرانيين قبل الإسلام وتجربتهم في عمل الدين والدنيا، إذ اعتبر أنوشيروان ملكاً نموذجياً يشبه الخلفاء الراشدين الذين حكموا بعد الإسلام.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٢) المصدر نفسه.

ويقول في قسم آخر من الكتاب بعد أن بين فضل الإسلام على اليهودية والنصرانية، من حيث اهتمامه بفضائل الإنسانية واشتماله على جميع الفضائل، يقول:

«إن للمجوس كتاباً بـ (أوستا) وهو يأمر بمكارم الأخلاق، ويوصي بها، وقد أتى بمجامعها عبد اللّه بن المقفع في كتابه المعروف بـ (الأدب الكبير)، وعلي بن عبيدة في كتابه الملقب بـ (المصون)...»[١].

أي إن العامري يرى في (أوستا) ما لم يكن موجوداً في التوراة والإنجيل، ويضيف: وبرغم أن أوستا قد سبق القرآن زماناً في دعوته إلى مكارم الأخلاق، إلا أنه لا يرقى إلى درجة القرآن وعظمته في مطالبه[٢].

وفي قسم آخر من الكتاب تحدث عن إيران والدين الزردشتي، ثم قال بعد أن بين منهج الإسلام في تعامله مع الأديان الأخرى.

«وأما علاج المجوس والثنوية فكالمتوسط بينهما. غير أن افتتاح ظهورهما كان في مملكة إيرانشهر التي هي واسطة العمران[٣]، وقد خص أهلها بالاستسلام للعقل في الأبواب المشكلة، حتى بشر الرسول باشتمال الإيمان عليهم فقال: «لو كان الإيمان منوطاً بالثريا لناله رجال من فارس»...»[٤].

وبعد عدة أسطر يقول:

«ثم لما كانت المجوسية والثنوية كالمتوسطة بين الخلائق، وكان أهلها يعبدون العقل الصريح أعظم الحجج، ترجحت حالهم في مشابهة الكتابي والوثني، فألحقوا بهؤلاء في بعض الأحكام، وهؤلاء في بعضها»[٥] .

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦١-٢٦٢، والطبعة العربية، ص ١٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

(٣) يعتقد القدماء بوجود سبعة أقاليم، والإقليم الوسط هو أرقاها من حيث المزايا الطبيعية والإنسانية، والأقاليم الأخرى تأتي بعده من حيث الأهمية.

(٤) الإعلام، ص ٢٧١، الطبعة العربية، ص ١٦٨.

(٥) المصدر نفسه.

ويرى أبو الحسن العامري أن السنة التي هي ركيزة السياسة المطلوبة في الدين الإسلامي، وركيزتها الثانية – الملكية – تتجسد في سنة ملوك العجم، ويعزو الانحراف الموجود في العالم الإسلامي إلى ابتعاد السياسيين عن سنة الإسلام وسيرة الخلفاء الراشدين. وأما الأخطاء الموجودة في النظام الملكي الساساني فسببها ليس هو النظام الملكي وإنما السنة الخطأ والناقصة الموجودة في تلك الأنظمة.

والملكية في رأيه لا تقابل الإمامة وإنما هي مقسم، والملك والسلطنة التي ترمي إلى إشاعة الفضيلة وبلوغ السعادة هي الإمامة، ولا تتحقق الفضيلة والسعادة إلا في الإسلام.

أما إذا عمدت الحكومة إلى استبعاد الناس وحرمانهم من السعادة فهي حكومة متغلبة. وسبب ذلك تارة يكون هو الرؤية الخطأ – السنة – وتارة يكون بسبب ابتعاد الحاكم عن السنة الصحيحة.

وفي نهاية البحث نقول: إن التقويم الصحيح للعامري وأفكاره ومكانته في النظام الفكري الحضاري للمسلمين، يتوقف على استقصاء جميع تراثه، لكن يبدو أن ما هو موجود أقل مما ترك، ثم ليس أمام المؤلف ما يكفي من الوقت لتتبع ودراسة جميع تراثه الموجود. إضافة إلى اختلاف الآخرين في تقييمه:

فأولاً: إن الآراء حوله تتباين من الثناء والإجلال الكبير إلى التكفير والتفسيق، مما حير المشتغلين في حقل الدراسات العقلية والفلسفية.

ثانياً: إن تضعيف رئيس الفلاسفة أبي علي له شكك في مصداقية العامري ومدى تبحره في الفلسفة والعلوم العقلية. وبرغم الوثائق بفضله ووفرة معلوماته إلا أن ذلك لا يكفي لاعتباره فيلسوفاً متعمقاً وصاحب مذهب في العلوم العقلية. فكتاب (السعادة والإسعاد) الذي يحكي إحاطته الواسعة بمختلف الآراء والأفكار هو قبل أن يكون كتاباً جامعاً، كتابٌ ضبطَ، برغم غموضه، الجدل

الدائر بين أقوال وسلوك وسنن الفلاسفة وعظماء المجتمعات البشرية، و لم يبد فيه وجهة نظر إلا قليلاً، ومن الواضح أن كل فاضل مضطلع بالفلسفة، وإن لم يكن من أهل الرأي، يمكنه القيام بهذا العمل وضبط هذا اللون من الجدل.

ثالثاً: استخف في كتاب (السعادة والإسعاد) بالفارابي مرتين بل ذكره بتحقير وتوهين أيضاً مما يدلل على أنه برغم وجود كتب الفارابي (أو بعضها كحد أدنى) إلا أنه لم يستحسنها، و لم يحتفظ بانطباع حسن عنها.

فمثلاً ذكرنا مكرراً أن الفارابي يرى أنه إذا لم يوجد شخص جامع لجميع الخصال والصفات اللازمة للحكم. فيمكن أن يتصدى لذلك مجموعة من الأفراد ممن تتوافر فيهم الشروط اللازمة لتولي القيادة والرئاسة. وهنا يعلق العامري:

«قال بعض الحدث من المتفلسفين أنه متى لم تجتمع جميع خصال الخير في رئيس واحد وبعد أن تجتمع وجب أن تقام الرياسة بنفسين وذلك مثل أن يكون أحدهما حكيماً ولا قوة له على القيام بالرئاسة وتكون لآخر قوة على ذلك. قال: وكذلك هذا في جماعة فإنه قد يجوز أن يكونوا بجملتهم على سبيل التعاون رئيساً واحداً».

وأضاف:

«ما قاله هذا الإنسان لا معنى له، وليس يجوز أن يكون الرأي أكثر من واحد...»[1] .

وفي مكان آخر عندما ينقل رأي الفارابي بالمادة والصورة، يذكره بعنوان (بعض المتفلسفين) ومصطلح متفلسف يأتي للتحقير، وتعبير: (ما قاله هذا الإنسان) يراد به الإهانة، واستخدام هذه الألفاظ بالنسبة إلى الفارابي يدل على رفض العامري له، بينما يعتبر الفارابي في مجال الفلسفة صاحب مذهب، وأكثر من ذلك هو مؤسس الفلسفة الإسلامية مما جعله ينال لقب المعلم الثاني بحق، وله آراء تخالف آراء الفلاسفة اليونان، وفي كثير من الموارد له آراء جديدة، بل

(١) السعادة والإسعاد، ص ١٩٣-١٩٥.

وكثيراً ما يفهم ويفسر آراء أفلاطون وأرسطو في إطار آرائه المبتكرة، فلعل العامري لا يدرك عمق فكر الفارابي، لأنه كان راوياً لآراء الآخرين، ولاسيما الفلاسفة اليونان، من هنا أدان الفارابي عندما أخفق في إدراك عمق أفكاره. وتارة يكون قربه من آراء أفلاطون سبباً لابتعاده واختلافه مع الفلاسفة الأرسطيين المسلمين.

رابعاً: برغم حب العامري للفلسفة، إلا أن آراءه شبيهة بأفكار المتكلمين، وقد غلب الطابع الكلامي في تراثه على الطابع الفلسفي[1] ، لذا لا يمكنه التماهي مع الفارابي الذي يعتبر الفلسفة على رأس كل المعارف حتى العلوم الشرعية.

لكن مكانة الفارابي في التفكير العقلي وإهانة العامري له تجعلنا نشكك بعمق الأخير.

لقد عانى عصر العامري من شحٍّ بالفلاسفة، وانعطف المجتمع الإسلامي نحو إجلال الشريعة والفقه أكثر، واتجه الكثير من الخواص بل والعوام أيضاً اتجاهاً صوفياً، حتى أدينت الفلسفة، وانغلق ميدان السياسة أمام الفلسفة والبحث العقلي، وانفصل الفكر الفلسفي عن متابعة (الفلسفة)، فكان بإمكان العامري أن يكون حداً وسطاً بين الفكر الفلسفي السياسي والفكر غير الفلسفي في نفس الباب، وذلك عبر تدوين نظرية جديدة في الحكم من خلال استلهام التجربة العملية لإيران القديمة، ومواءمتها مع الشريعة الإسلامية، أي كما هو الحال بالنسبة إلى فكر مسكويه الرازي الذي صار جسراً بين الفلسفة المدنية للفارابي وتجسيد الأخلاق الفلسفية، وانفصال ذلك عن المجموعة التي امتزجت بالفلسفة العملية التي تكون فيها الأخلاق مقدمة للسياسة، أو ملازمة لها. أي إن مسكويه وفر أرضية فكرية للفضائل والسعادة بمعزل عن فكر المدينة وعلاقات المجتمع الإنساني. برغم أن الأخلاق في رأيه أخلاق مدنية.

---

(١) وهنا أشير إلى نقطة طريفة نبهني لها أحد الأفاضل من أهل الرأي، ففي رأيه أن العامري قبل أن يكون متكلماً هو من أهل (فلسفة الدين)، إذ سلك طريقاً لم يسلكه أحد في الحضارة الإسلامية، لا قبله ولا بعده. وإنما أعرض عن الفارابي لتعصبه الشديد إلى الفكر اليوناني.

الفصل الثالث

معالم الملوك في مرآة الحكمة الخالدة

(مسكويه الرازي)

(٣٢٠ أو ٣٣٠ - ٤٢١هـ)

أبو علي أحمد بن يعقوب الرازي المشهور بمسكويه أو (مشكويه) من أشهر علماء القرنين الرابع والخامس الهجريين. قضى أكثر عمره في خدمة أمراء وملوك الديلم: ركن الدولة، وعضد الدولة، وبهاء الدولة. وكان من مقربي وأصدقاء (ابن العميد) وزير ركن الدولة المفضل. كما كان مسكويه أمين المكتبة الكبرى التي أسسها هذا الوزير، لذا كان يسمى بـ (الخازن)[1].

وقع الاختلاف في تاريخ ولادته فبعض قال: إنه ولد عام ٣٢٠هـ، وآخرون قالوا: عام ٣٣٠هـ. إلا أن تاريخ وفاته متفق عليه في التاسع من شهر صفر عام ٤٢١هـ[2]. فيكون قد عاش إما ٩١ عاماً أو ١٠١ عاماً، وترك كتباً كثيرةً منها (تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق).

والكتاب كما يبدو من عنوانه مختص بـ (علم الأخلاق)، ومن أهم كتبه في هذا العلم بالمعنى الأخص. ومن خلاله يمكننا أن ندرك وعي مؤلفه وفضله ومقدار اطلاعه وحبه للفلسفة و (علوم الأوائل). وسنلقي مسؤولية تقويمه بعهدة الخواجه نصير الدين الطوسي، إذ يقول في كتابه الشهير (أخلاق الناصري):

«عندما كنا في قهستان في خدمة حاكم تلك البقعة جرى الحديث في مجلس ناصر الدين عبد الرحيم ابن أبي منصور تغمده اللّه برحمته عن كتاب الطهارة

---

(١) بدوي، عبد الرحمن، الحكمة الخالدة، مصدر سابق، المقدمة، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠-٢١.

الذي ألفه الأستاذ الفاضل والحكيم الكامل أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه الخازن الرازي سقى اللّه ثراه ورضي عنه وأرضاه ضمن كتاب (تهذيب الأخلاق) فاستخدمت في سياق الحديث أبلغ الإشارات في أفصح العبارات، ثم استشهد بأربعة أبيات من الشعر:

بنفسي كتاب حاز كل فضيلة وصار لتكميل البرية ضامنا

مؤلفه قد أبرز الحق خالصاً بتأليفه من بعد ما كان كامنا

ورسمه باسم الطهارة قاضياً به حق معناه ولم يك ماينا

لقد بذل المجهود لله دره فما كان في نصح الخلايق خائنا[١]

ويضيف الخواجة: «إن ناصر الدين قد عهد إليه ترجمة هذا الكتاب». إلا أنه يقول: «... إن هذه المعاني الشريفة بألفاظها اللطيفة، التي هي كاللباس على الجسد، يراد لها أن تسلخ وتلبس لباس عبارات واهية وهذا عين المسخ فامتنعت عن ذلك»[٢].

ثم ذكر سبباً آخر لامتناعه عن الترجمة:

«... وبرغم اشتمال الكتاب على أشرف الأبواب من أبواب الحكمة العملية، إلا أنه يفتقد قسمين آخرين، الحكمة المدنية والحكمة المنزلية. وإعادة كتابة هذين الركنين اللذين أخذا يندرسان بمرور الأيام أمر مهم، وبمقتضى القضية السابقة واجب ولازم. فمن الأولى أن لا ترتهن الذمة بالتعهد بترجمة هذا الكتاب. وتقلد الطاعة بقدر الاستطاعة، وهو أن أشرع باختصار جميع أقسام الحكمة العملية على الابتداء، وليس على الاقتداء على سبيل الملازمة. كما سيشتمل الكتاب على قسم الحكمة الخلقية المتضمن لخلاصة معاني كتاب

(١) الطوسي، الخواجه نصير، أخلاق الناصري، (بالفارسية) تصحيح وتنقيح مجتبى مينوي وعلي رضا حيدري، الخوارزمي، ١٩٩٠م، ص ٣٥-٣٦.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦.

الأستاذ أبي علي مسكويه، مع قسمين آخرين لأقوال وآراء الحكماء الآخرين بما يناسب الفن الأول»[١].

ويقول في المقالة الثالثة (سياسة المدن): «إن أكثر هذه المقالات منقولة عن أقوال وملاحظات الفارابي»[٢].

ويمكننا استناداً إلى كلام الخواجة، الذي هو من أهل الفضل والحكمة والرأي في هذا المجال، أن نحدد مكانة مسكويه العلمية إذ اعتبر الخواجه قسم الأخلاق في الكتاب خلاصة لمعاني كتاب الأستاذ أبي علي، كما أرجع القسم الثالث من الكتاب في السياسة إلى أفكار الفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية.

ثم إن الخواجة اعترف بمرارة باندراس ركنين آخرين من الحكمة العملي، أي علم تدبير المنزل وعلم السياسة. وقد أشرنا في البحوث السابقة إلى هذا الاندراس والإعراض عن التفكير والبحث في مجال السياسة، وسنشير إلى ذلك أيضاً في محله، وهدف المؤلف بيان هذه النقطة المؤلمة.

وسننقل بالمناسبة نقاطاً عن بعض تراث مسكويه كتهذيب الأخلاق والحكمة الخالدة، ونشرحها متى ما سمح المجال بذلك، لنبيّن دور هذا العالم، كما فعلنا مع أبي الحسن العامري، في الانتقال من السياسة الفلسفية إلى تدوين وبلورة نظرية السياسة الملكية.

تعرّض مسكويه في بداية كتاب (تهذيب الأخلاق) إلى بيان موضوع الكتاب ومنهجه في البحث، قال:

«غرضنا في هذا الكتاب أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفة فيها ولا مشقة، ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦-٣٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

والطريق في ذلك أن نعرف أولاً نفوسنا ما هي؟ وأي شيء هي؟ ولأي شيء أوجدت فينا؟ أعني كماله وغايتها، وما قواها وملكاتها التي إذا استعملناها على ما ينبغي بلغنا بها هذه الرتبة العلية.

وما الأشياء العائقة لنا عنها وما الذي يزكيها، فتفلح، وما الذي يدسيها فتخيب؟»[1].

وكان بحث مسكويه في (مبادئ الأخلاق) بحثاً فلسفياً، أفضى إلى نتائج فلسفية أيضاً، وبهذا استقل عن كلا الطائفتين اللتين تتحدثان عن الأخلاق الإنسانية: أحدها: السير والسلوك العرفاني والصوفي، والأخرى التي تتمسك بالفهم الظاهري للكتاب والسنة، وتقدم كما تدعي بياناً وتعاليماً أخلاقية شرعية.

فالأخلاق عند مسكويه إذن أخلاق فلسفية، وهنا استفاد من المسيرة الفكرية لأفلاطون وأرسطو، إلا أنه كان أشد ولهاً بأرسطو، فمن يتصفح الكتاب يلاحظ أن أغلبه مستوحى من أرسطو (برغم انعكاس العقائد والآداب التي كانت في عصر مسكويه). كما يمكن تلمّس بحثه في إطار الفكر الأخلاقي لأرسطو.

والسعادة التي ينشدها مسكويه – وهي غاية الأخلاق – سعادة عقلية، يكون معها العمل مجرد وسيلة برغم أهميته في رأيه. ولا يقبل من الشخص إلا هذه الغاية، وهي غاية فاضلة. ويقصد بالعقل العقل اليوناني، الذي وصل إلى العالم الإسلامي عبر التفسير الأفلاطوني الجديد.

والكمال الأول في رأيه، أو المرتبة الأولى من الكمال، هو القوة العالمة، ولا يتأتى إلا بالصبر والتحمل على الترتيب حتى يصل مرتبة العلم الإلهي، الذي هو آخر مراتب العلوم[2].

---

(١) الرازي، مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، قم، بيدار، ١٩٩٢م، ص ٢٧-٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٧.

والكمال الثاني مرتهن بالقوى العاملة للإنسان، وإنما ألف مسكويه كتاب (تهذيب الأخلاق) للغرض ذاته، وهذا الكمال كمال أخلاقي، يبدأ بتنظيم القوى والأفعال المرتبطة بالقوة العاملة(١) .

والكمال النظري بمنزلة الصورة، والكمال العملي كالمادة، ولا يتم أحدهما بغير الآخر. العلم أولاً والعمل ثانياً(٢) .

وإنما تأهل الإنسان للقب (عالم صغير) لأنه سيعلم من خلال سيره التكاملي بجميع الموجودات وخصائصها (والاطلاع على الموجودات الكلية وذواتها وحدودها وتعاريفها). ولا شك أن الإنسان سيتعرف على الجزئيات (في دائرة الكليات) إذا كان مطلعاً على الكليات الموجودة. والخلاصة بما أنه بلغ هذه المرتبة من الكمال (العلمي)، وتم بـ (الفعل المنظوم)، وسيطر على قواه وملكاته الخارجية بوسائل علمية مناسبة، فحينئذ سيتحول بنفسه إلى عالم، لأن جميع صور الموجودات ستكون حاصلة في ذاته. وفي هذه الحالة سيكون بنحو ما واحداً مع العالم (والصور الموجودة فيه).

ومن جهة أخرى بما أن روح الإنسان قادرة على التماهي مع الأفعال الحسنة فإنه سيكون خليفة اللّه(٣) . إذن فالسعادة عند مسكويه سعادة عقلية، وهي غاية الأخلاق. والسعادة الحقيقية أن تتحد روح الإنسان إثر اطلاعه مع روح العالم، على أن يجسد في سلوكه خلافة اللّه.

لمسكويه حديث أطول وأوسع في مكان آخر من الكتاب تحت عنوان: (شروط تحصيل السعادة) بيّن فيه بصراحة، واعتماداً على الجزئيات، ما يرومه من الحكمة التي اعتبرها شرطاً للسعادة، ويرى أن إدراك السعادة يتأتى بتعلم الحكمة كما تجلت في فكر أرسطو، يقول:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) مسكويه، الرازي، ترتيب السعادة، حاشية كتاب المبدأ والمعاد، تأليف محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)، الطبعة الحجرية، المكتبة الوطنية رقم ٩٢٠، ص ٤٤٧.

(وليس تحصيل هذه المراتب التي يترقى فيها صاحب السعادة التامة إلا بعد أن يعلم أجزاء الحكمة كلها علماً صحيحاً، ويستوفيها أولاً أولاً كما رتبناها في كتابنا المسمى (بترتيب السعادة). ومن ظن من الناس أنه يصل إليها بغير تلك الطريقة وعلى غير ذلك المنهج، فقد ظن باطلاً وبَعُدَ عن الحق بعداً كثيراً)[1] .

والطريق في رأي مسكويه هو ذات الطريق الذي طواه أرسطو في ميدان الفكر، فلا بد من التعرف إذن على آراء هذا الفيلسوف اليوناني بجميع شعبه وفروعه. وهنا يقول بوضوح:

«فصنف أرسطوطاليس في كل قسم من هذه الأقسام كتاباً فاشتملت كتبه على جميع الموجودات مما ينظر فيه حساً وعقلاً ولم يفته فيه شيء...»[2].

ثم تحدث بشيء من التفصيل حول مؤلفات أرسطو والمواضيع التي تناولها فيها، خلاصته:

إن لأرسطو في جميع أبواب وفروع العلم أفكاراً صحيحة ويقينية مما اضطره للحديث عن درجات الإقناع، وكتب أشياء تصون من الاشتباه، ولا يمكن لأحد أن يشتبه معها.. وهذه هي صناعة المنطق[3].

وأطال الحديث عن المنطق، ثم تطرق إلى آراء أرسطو في الموجودات، التي تكفلت ببيانها كتب الكون والفساد والسماع الطبيعي والطبيعيات وما بعد الطبيعة، لينقل الحديث بعد ذلك إلى الحكمة العملية وتراث أرسطو في تدبير المنزل وسياسة المدن والأخلاق، ويقول: «... فكتابه في الأخلاق وهو كتاب عظيم جداً كثير المنافع علم فيه كيف يكتسب الإنسان هيئة فاضلة وسجية محمودة يصدر عنها الأفعال الجميلة والأعمال المرضية»[4] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤٧-٤٤٨.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٥٧-٤٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥٨.

ولأرسطو إضافة لما مضى رسائل وكتب كثيرة في جميع الفروع أدرجت في فهرس مصنفاته، ويقول مسكويه إن أكثر هذا التراث (وكحد أدنى في زمانه) لم يترجم إلى العربية.

ثم إن الحكمة التي اعتبر تعلمها شرط السعادة هي فلسفة (هذا الحكيم المحسن البناء المنعم علينا)[١] . ويعتقد مسكويه أنه إذا توفرت للإنسان جميع الشروط اللازمة (أي الذكاء، الحصول على كتب أرسطو، السلامة، الإمكانية المادية، تجنب مضايقات أعداء الوعي من العوام ذوي الفهم المنحرف والملوك الجهلاء، ومحاربة أصحاب الأفق المحدود...)، وكان شخصاً مجداً فهو يحتاج ١٠-٢٠ سنة كي يفهم الحكمة التي وضعها بين أيدينا أرسطو[٢] .

وينقل عن بعض أصدقاء أرسطو ومعلمي كتبه: أن من الأفضل للطالب أن يبدأ مسيرته العقلانية والتعليمية من كتاب (الأخلاق)، ليكون التهذيب، الذي هو شرط لقبول الحقائق، خطوته الأولى. ثم ينتقل إلى كتبه في (التعاليم) ليتقن البرهان وكيفية تطبيقه، ويتعلم (المنطق) ومن خلاله يصل إلى (الطبيعيات) ومن ثم (الإلهيات). وحينما يرقى الإنسان لهذه الدرجة العالية يدرك الحقائق المجردة عن المادة... ولما تعلقت روحه بهذه الحقائق وقد اكتمل تفكيره حولها فسيكونان هو و (الكلي المجرد) شيئاً واحداً... وترقى روحه إلى الكمال الثاني الذي هو نهاية الكمال ليبلغ فيما بعد درجة لا يمكن تصورها أو التعبير عنها[٣].

وعندما نراجع ما نقل بشكل مجمل عن مسكويه يكفي لتصنيفه في زمرة المفكرين الذين يعتبرون المسيرة التكاملية للإنسان مسيرة عقلانية وفلسفية، كما أن صفة الدين والأخلاق في رأيه أنهما فلسفيتان. وبرغم أن كل من كان في الساحة الفكرية يأتي في العمق بعد الفارابي وأبي علي وبعض فلاسفة الإسلام

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥٧-٤٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٠-٤٦١.

الكبار إلا أن مسكويه من أهل الفلسفة، ويكفي كتاب (الأخلاق) لإثبات ذلك، إذ صرح في نهاية المقالة الثالثة: «... وعملناه لمحبي الفلسفة خاصة لا للعوام»[١] .

إلا أن النقطة المهمة في فكره أنه يكتفي في مجال الحكمة العملية بقسم الأخلاق، وخلافاً للفارابي لم يهتم بالسياسة اهتماماً جدياً، وبدلاً من البحث عن حقيقة السياسة والإجابة عليها إجابة فلسفية ذهب إلى بيان مصداقها وذكر نموذجاً لها كان سائداً قبل الإسلام.

لقد عاش مسكويه في عصر كان قبله بقرنين أقوى خلفاء العالم الإسلامي مثل هارون الرشيد والمأمون قد اتخذوا سيرة الملوك الإيرانيين قدوة، وكانت أرواحهم متعلقة بالحكمة الخالدة لإيران برغم أنهم رجحوا لقب الخليفة وأمير المؤمنين على ملك الملوك.

وإنما تصدّى مسكويه لإحياء الحكمة الخالدة، لأنه كان في عصر كانت القوة الحقيقية في مجال السياسة ليست بيد الخليفة المتهاوي وإنما بيد الإيرانيين ورثة ملوك إيران القديمة. وقد أطلق هؤلاء على أنفسهم تأسياً بالساسانيين لقب (ملك الملوك) لما وجدوا لقب الإمارة والملوكية لا يتناسب معهم.

وفي هذا العصر، الذي غدت فيه الساحة السياسية ميداناً للسياسيين المستبدين، ممن حاولوا ترسيخ نموذج الملوك الإيرانيين، أخرج مسكويه موضوع السياسة عن مجال الفكر الإسلامي، ولخص الحكمة العملية بالأخلاق. ففي بداية هذا الطريق السيئ النهاية كان من دعاة الأخلاق الاجتماعية، إلا أن ما حدث في مجال الأخلاق المنفصلة عن منظومة الحكمة العملية التي اهتم بها، ساد نمط من الأخلاق الفلسفية لا تعنيها هموم العالم والإنسان والمجتمع، وانتقل العمل السياسي مرة واحدة بيد السياسيين المتغلبين، ولم يسمح للفكر بأي وجه بالنفوذ إلى الساحة السياسية الاستبدادية المهيبة، فانحصر تفكيره في مجال الفرد فقط.

---

(١) تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص ٨٦.

إن أرسطو هو الإمام العقلي لمسكويه الذي يعتبر بصراحة الأخلاق مقدمة للعلم المدني وجزءاً منه[١] . وكانت دراساته في السياسة كماً وكيفاً تقليداً له في الطبيعيات والإلهيات. ولم يستطع مسكويه أن يفصل الأخلاق عن العلم مرة واحدة. وهو تابع فاضل وليس فيلسوفاً صاحب مذهب، ولم يتمكن من تخطي السنة الفكرية لأئمته في الفلسفة، وقد برر ببراعته انفصال الفرد عن المجتمع وانفكاك الأخلاق الفردية عن السياسية. من هنا تحدث في كتاب (تهذيب الأخلاق) عن العلاقة بين الفرد والمدينة، والأخلاق والسياسة. و «في الحقيقة أن الأخلاق في رأي مسكويه، بشيء من التسامح في استخدام المصطلح، هي أخلاق مدنية»[٢]. وهو يعتقد، تبعاً لأفلاطون وأرسطو، أن للإنسان طبيعة مدنية، يقول:

«ولما كانت هذه الخيرات الإنسانية وملكاتها التي في النفس كثيرة، ولم يكن في طاقة الإنسان الواحد القيام بجميعها، وجب أن يقوم بجميعها جماعة كثيرة منهم. ولذلك وجب أن تكون أشخاص الناس كثيرة، وأن يجتمعوا في زمان واحد على تحصيل هذه السعادات المشتركة، لتكميل كل واحد منهم بمعاونة الباقين له، فتكون الخيرات مشتركة والسعادة مفروضة بينهم... فيكون إذن كل واحد بمنزلة عضو من أعضاء البدن وقوام الإنسان بتمام أعضاء بدنه»[٣] .

ويعتقد أن للإنسان ثلاث قوى:

---

(١) يقول أرسطو في بداية كتابه المهم (أخلاق نيكوماخوس): «بما أن علم السياسة يستخدم جميع العلوم، ويقرر ما يجب أن نعمل وما نتجنب، فغاية هذا العلم يجب أن تشتمل على غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية بلاشك يجب أن تكون خيراً للإنسان. وهذه الغاية وإن كانت واحدة للإنسان الفرد والاجتماع (المدينة - الدولة) إلا أن حماية خير المدينة والحفاظ عليه أكثر اعتباراً وأهمية. إذ إن مراعاة خير الفرد أمر مهم، إلا أن الاهتمام بغاية وخير المدينة والاجتماع أفضل وأحسن، وهذه الغاية نفسها هي خير للإنسان، الذي هو أحد وجوه السياسة، موضوعتان في كتاب الأخلاق».

Great Book of the Western World, Second edition, 1990, Vol: 8, Aristotle 11, p. 339. Nicomachea Ethics, Book 1, Cha. 2.

(٢) طباطبائي، جواد، غياب الفكر السياسي في إيران، كوير، ١٩٩٤م، ص ١٥٧.

(٣) تهذيب الأخلاق، مصدر سابق، ص ٣٧.

ويعتقد أن للإنسان ثلاث قوى:

١- التي بها يكون الفكر والتمييز والنظر في حقائق الأمور.

٢- الغضب والنجدة.

٣- الشهوة[١] .

وللإنسان فضيلة في مقابل كل واحدة من هذه القوى، هي: الحكمة، الشجاعة والعفة. وعن توازن هذه الفضائل الثلاث تترشح فضيلة (العدالة) التي هي على رأس الفضائل[٢] .

ثم إن الفخر والعظمة ليست في الحسب والنسب وإنما في الفضائل كما يعتقد مسكويه[٣] . ويقول: إن في مقابل كل واحدة من هذه الفضائل توجد رذيلة، وهي على الترتيب أربع: الجهل، الشره، الجبن، الجور[٤] . وأما في باب خصائص الأخلاق الإنسانية وكيفية الحصول عليها فإنه يسلك نفس الطريق الذي سلكه القدماء مثل أرسطو.

ويمكن الحصول على الكمال، الذي هو غاية الأخلاق، كما يعتقد، وسط المجتمع وبمساعدة الجميع: «... يتم للجميع بمعاونة الجميع، الكمال الإنسي...»[٥] . وبعد أن بين بشكل تفصيلي الفضائل والرذائل والاختلاف بين أفراد الإنسان مع بعضهم، واختلافهم مع الحيوانات عاد ثانية تحت عنوان: (غاية الكمال والسعادة التامة) إلى بيان وتفسير العلاقة بين أخلاق الفرد والمجتمع والمدينة.

ويعتقد أن الإنسان يشتاق للعلم والفضيلة، لكن كثيراً ممن سلكوا هذا الطريق انحرفوا وزاغوا عن السنن الصحيحة، إذ إن روح الإنسان كجسده

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص٣٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

عرضة للآفات والأمراض، وهي تحتاج إلى الدواء كاحتياج الجسد إليه والطبيب لها ضروري، كما أنه ضروري لتأمين سلامة الجسم، وهذا هو المربي وهو السياسي الذي يدبر المدينة لأجل المجتمع:

«... ولذلك تكثر حاجات الناس إلى المقومين والمنفعين وإلى المؤدبين والمسددين»[١].

ثم يمكن أن نفترض سعادات مختلفة مادام هناك تفاوت بين الأفراد في استعداداتهم، وإن كان الهدف النهائي للجميع هو السعادة القصوى، والسعادة الفاضلة هي غاية الغايات، وحينئذ سيتجلى بوضوح دور السياسي:

«... ولأجل ذلك على مدبر المدن أن يسوق كل إنسان نحو سعادته التي تخصه، ثم يقسم عنايته بالناس ونظره لهم بقسمين: **أحدهما** في تسديد الناس وتقويمهم بالعلوم الفكرية، **والآخر** تسديدهم نحو الصناعات والأعمال الحسية...»[٢].

وتحدث مسكويه في كتاب (التهذيب) في باب السياسة قليلاً واستطراداً، كما في نهاية موضوع العدل، حول الإمام الحاكم العادل، ونقل عن أرسطو:

«فالإمام الحاكم العادل بالسوية يبطل هذا النوع، ويخلف صاحب الشريعة في حفظ المساواة، فهو لا يعطي ذاته من الخيرات أكثر مما يعطي غيره. ولذلك قيل في الخبر: إن الخلافة تطهر الإنسان. قال (أرسطو): فأما العامة فإنها تؤهل لمرتبة الإمامة التي هي الخلافة العامة بما ذكرناه من كان شريفاً في حسبه ونسبه، وبعضهم يؤهل لذلك من كان كثير المال. وأما العقلاء فإنهم يؤهلون لذلك من كان حكيماً فاضلاً...»[٣] .

(١) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه ٨١.

(٣) المصدر نفسه، ص١١١-١١٢.

ويتضح البعد الاجتماعي والمدني الأخلاقي لمسكويه خصوصاً في مقاله المطول حول (المحبة). إذ يعتبر المحبة ركيزة الاتحاد الذي هو أشرف غايات أهل المدينة، ولعل نظام الموجودات، وصلاح جميع الأعمال عليها:

«وقد ادعى قوم أن نظام الموجودات كلها وصلاح أحوالها معلق بالمحبة... وهؤلاء القوم إنما نظروا إلى فضيلة التأحد التي تحصل بين الكثرة، ولعمري إنها أشرف غايات أهل المدينة»[1] .

«... ومدبر المدينة، إنما يقصد الجميع منه إيقاع المودات بين أهلها، فإن تم له هذا خاصة فقد تمت له جميع الخيرات التي تتعذر عليه وحده وعلى أفراد أهل مدينته. حينئذٍ يغلب أقرانه ويعمر بلدانه ويعيش هو ورعيته مغبوطين. ولكن هذا التأحّد المطلوب بهذه المحبة المرغوب فيها لايتم إلا بالآراء الصحيحة التي يرجى الاتفاق من العقول السليمة عليها والاعتقادات التي لا تحصل إلا بالديانات التي يقصد بها وجه اللّه عز وجل»[2].

وقد خصص مسكويه جميع المقالة الخامسة بحديث مفصل عن المحبة وأنواعها.

مما تقدم يتضح أن مسكويه يرى التوافق بين الفلسفة والدين، فكلاهما مكمّل للآخر، وكل منهما ركيزة للنظام الاجتماعي الصحيح والمدينة المنشودة. ولاسيما الدين الإسلامي المتصف ببعده الاجتماعي وقدرته على تأليف القلوب وترابط الأفراد والاتحاد فيما بينهم.

ويعتقد مسكويه أن البعد الاجتماعي للدين الإسلامي يتجلى في صلاة الجماعة والجمعة، ومراسم الحج وغيرها من الآداب والمناسك العامة لهذا الدين[3] .

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٣-١٢٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٤.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨-١٢٩.

((والقائم بحفظ هذه السنة وغيرها من وظائف الشرع حتى لا تزول عن أوضاعها هو الإمام وصناعته هي صناعة الملك))(١) .

وبرغم أن أخلاق مسكويه أخلاق مدنية إلا أن بحثه عن السياسة في كتاب (التهذيب) بحث ثانوي استطرادي، إذ لم يـر، بعد أن تأثر بظرفه الاجتماعي والسياسي والثقافي، ضرورة لدراستها فلسفياً، فعصره كما يعتقد هو مصداق السياسة الصحيحة، ولا ضرورة لإطالة البحث حولها ما دامت النتيجة واضحة. بل يجب أن نستعين بنموذج من خلاله نشخص النظام الصحيح، أو نبرر وننقح ما كان مشخصاً في عصره. يقول:

((والأوائل لا يسمون بالملك إلا من حرس الدين، وقام بحفظ مراتبه وأوامره وزواجره. وأما من أعرض عن ذلك فيسمونه متغلباً، ولا يؤهلونه لاسم الملك. وذلك أن الدين هو وضع إلهي يسوق الناس باختيارهم إلى السعادة القصوى، والملك هو حارس هذا الوضع الإلهي حافظ على الناس ما أخذوا به))(٢).

ثم أشار إلى نموذج الملكية الراقية التي كانت سائدة في (إيران القديمة):

((وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير: إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالدين أس والملك حارس، وكل ما لا أس له فمهدوم، وكل ما لا حارس له فضائع))(٣) .

والمناسب لبحثنا أن نهتم بنموذج مسكويه في السياسة بدل البحث في مبادئها وقضاياها. فهو يرى أن الدين والملكية ركنان أساسيان للنظام. ويقصد بالدين الإسلام بصورته الكاملة، والملكية التي تجسد كمالها في ملكية الإيرانيين، وهنا يلتقي مع العامري في ضرورة العودة إلى مؤلفي كتب السياسة.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

ومسكويه من المستسلمين للفلسفة والعقل اليوناني من جهة، ومن المتعلقين بالدين الإسلامي من جهة أخرى. كما أنه من رجال الدولة العظماء في بلاط الأمراء، الذين هم نواب الملوك الإيرانيين.

وبرغم الظهور المبكر للخلافة في العقود الأولى لبداية الدعوة الإسلامية، إلا أنها سرعان ما اختفى (كل عنوان من عناوين الخلافة) لتترك مكانها إلى الإمبراطوية المتغلبة، ولم يبق منها في عصر مسكويه إلا الاسم والشكل، وتكرست السلطة الحقيقية بيد الأمراء، إذ استولى كل واحد منهم على جزء من العالم الإسلامي اعتماداً على قومه وعصبيته وسيفه وشجاعته، وكان أقوى وأشهر هؤلاء (آل بويه)، وكان مسكويه من أصحابهم ومقربيهم. وقد ارتفع التعارض الظاهري بين التيارات الثلاثة (الفلسفة، الإسلام والملكية) في فكر هذا العالم لتنسجم وتتعاون بدلاً من تعارضها.

لكن لا يخفى على العلماء الكبار مثل مسكويه ما اشتهرت نسبته إلى الرسول الأكرم ﷺ أنه قال: كل ما جاء به فهو النبوة وليس الملوكية. ومن الواضح له أيضاً باعتباره من أهل الرأي وله آراء عميقة أن نبي الإسلام ﷺ قد واجه ملوك إيران وإمبراطورية الروم باعتبارهما أنظمة منحرفة، ودعاهم للتسليم بالحقيقة أو المواجهة في ساحة المعركة مع قوى الحق، التي ينتظرها المستقبل، وكان مخاطبه الإنسان.

من جهة أخرى إن من الواضح على الفلاسفة العظماء كمسكويه أن السائد في اليونان، منبع الحقيقة الفلسفية وقد تعلق بها أمثال مسكويه هو اعتماد الفلاسفة على العقل بمعزل عن فيض روح القدس (بالشكل الذي يصدقه الأنبياء) في مقام بيان الحق وإدراك الحقيقة في ساحة الوجود، وأيضاً في مجال إدراك أسس النظام الاجتماعي، برغم الاهتمام بالدين والتمسك بالعادات والآداب والمناسك والتقاليد الدينية التي وصى بها الوجهاء أمثال أفلاطون وأرسطو. ثم إن النظام الذي يطرحه هؤلاء هو نظام عقلاني، وإن كان من

الممكن أن يحتل الدين والتقاليد الدينية باعتبارها حقائق بشرية مكانة فيه. والحكومة في نظرهم أرضية إلا أن الحاكم لدى أفلاطون قادر باختياره بسبب استعداده الطبيعي وتربيته ورياضته أن يرقى إلى السماء. وطالما أكد أرسطو على أرضية وبشرية الحاكم. فهو في رأيه شخص تراكمت خبرته عبر تجربته وعلمه العملي وممارسته، ومن خلال مشاركته في الحياة العامة، وقد تسلم مقاليد الحكم بعد أن انتخبه أشخاص مثله. كما أن النظام السائد في المجتمع والشريعة الجارية فيه لا علاقة لهما بالسماء، وإنما يجريان وفقاً لما بينه فكر أفلاطون أو أرسطو. والشريعة شريعة عرفية بشرية.

وأما مسكويه فإنه يعيش في عالم ومجتمع محوره دين تنزل من السماء وحياً إلهياً، وسلوك الفرد والنظام الاجتماعي يقومان على الشريعة، وأما في مجال السياسة فإن ما حدث في بداية التجربة كان شيئاً جديداً، تجربة جديدة وقد أثرت في أعماق وجدان الأمة الإسلامية. وكانت قيادة النبي ﷺ وخلافته تختلف عن الملكية ما قبل الإسلام. وما حصل بعده بوقت قصير واستمر حتى عصر مسكويه كان في ظاهره دينياً، لكن ليس في داخله سوى الانقياد لسنن وسير ملوك من كانوا قبل الإسلام خصوصاً في إيران.

وعلى مستوى الفلسفة كان عمل مسكويه أسهل بعد أن مهد العظماء أمثال الفارابي الطريق له من قبل، وقالوا بوحدة جوهر الدين والفلسفة التي هي ليست إلا كشفاً وبياناً للحقيقة. وكانوا يعتقدون أن نبي الإسلام حصل على ذلك عن طريق الوحي، أما الفيلسوف مثل أفلاطون فإنه حصل عليه بجهده الفكري. ونبي الإسلام الذي امتزج بروح القدس يدرك الحقائق المجردة والكيات المتعالية بشكل صحيح كالفيلسوف الحقيقي، لكن إضافة إلى ذلك هو قادر على إقناع مخاطبيه، ويعي الطبائع والسلوك الفاضل الذي هو طريق السعادة. من هنا يكون النبي أعظم من الفيلسوف.

أما في مجال السياسة، التي افتتح طريقها عظيم مثل الفارابي فإن شخصاً مثل مسكويه لم يسلك هذا الطريق فقط، بل اهتم بفكر السابقين علىالفارابي،

وحاول بنبوغه وجهده الفكري والخطابي تبرير وتوجيه ما كان يعتقد به عقلاً وشرعاً، واعتبر التعارض بين الدين والملكية تعارضاً ظاهرياً، بل إن الدين والملكية كالدين والفلسفة منسجمان، واحدهما يكمل الآخر.

وعندما أراد مسكويه أن يعرف في كتاب (تهذيب الأخلاق) السياسة كما هي في رأيه (التي تنسجم مع الدين) ارتكز إلى قول أردشير بابكان ليؤكد طهارة وعظمة حقيقة وذات الملكية. وينفي عن أردشير مظهر الملكية الحسنة، شائبة التغلب. وليؤكد أيضاً أنه حكيم وأن الحكمة والملكية واحدة. وأعلن أن أهم خصائص الملك تدينه وحمايته للدين. أي يتجلى في الملكية الصحيحة (ونموذجها الرفيع في إيران قبل الإسلام وفي أشخاص مثل أردشير وأنوشيروان)، مركب بديع مكوّن من الحكمة والديانة والملوكية.

«... وقد قال حكيم الفرس وملكهم أردشير: إن الدين والملك أخوان توأمان لا يتم أحدهما إلا بالآخر، فالدين أس والملك حارس وكل ما لا أس له فمهدوم وكل ما لا حارس له فضائع»[1] .

إذن أولاً: إن أردشير قبل أن يكون ملكاً عظيماً هو فيلسوف حكيم عاقل.

ثانياً: وهو حارس للدين. وهو القائل: إن الدين والملكية أخوان، وكمال أحدها بالآخر. والملكية من غير دين مهدومة، ودين من غير ملكية ثروة من غير حارس فهي عرضة للضياع.

وقال هذا الملك الحكيم:

«ويجب أن تكون نسبة الملك إلى رعيته نسبة أبوية ونسبة رعيته إليه نسبة بنوية، ونسبة الرعية بعضهم إلى بعض نسبة أخوية حتى تكون السياسات محفوظة على شرائطها الصحيحة»[2] .

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

فالملك الكفء يسلك مع رعيته سلوكاً أبوياً عطوفاً باعتباره خليفة لصاحب الشريعة، أي النبي، بل وخليفة اللّه فلا شك أنه يكون عطوفاً، حريصاً ويتمنى صلاح الناس وإزالة ما ليس صالحاً والحفاظ على النظام الاجتماعي(١).

ويشتمل النظام المنشود على سلسلة من المراتب، تأهلها في كون كل واحد منها في المكان المناسب. والعدالة لا تعني سوى معرفة ورعاية هذه المراتب:

«ولكل مرتبة من هذه استئهال خاص بها واستحقاق واجب لها. فإذا لم يحفظ بالعدالة زاد ونقص وعرض لها الفساد...»(٢).

وإذا لم تراع العدالة مع المراتب القائمة عليها في المجتمع، فقد الملك هذه العدالة: «وانتقلت الرياسات وانعكست الأمور، فيعرض لرياسة الملك أن تنتقل إلى رياسة التغلب»(٣).

إذن إذا وقع التغلب، وهو أمر مرفوض، فهذا دليل على زيغ الملك عن حريم العدالة التي تعني مراعاة النظام من قبل سلسلة المراتب (وهذا النظام يقرره الملك، أو حماة النظام من خلال وضع السنن).

وهنا «... تصير محبة الأخيار إلى تباغض الأشرار وتعود الأنفة نفاراً والتودد نفاقاً»(٤). «ويؤول الأمر إلى الهرج، الذي هو ضد النظام الذي رتبه اللّه لخلقه ورسمه بالشريعة وأوجبه بالحكمة البالغة»(٥).

والملاحظ في فكر مسكويه أن نظام الشريعة هو نفس ما تقتضيه الحكمة. وهما أي الحكمة والشريعة أحدهما يكمل الآخر كما نراهما متجسدتين في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٢-١٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

تجربة الملوك الإيرانيين، ونظام الملكية في إيران واسطة العقد بين حكمة العقل وديانة الوحي.

وفي كتاب (الحكمة الخالدة) يتضح حجم تعلق مسكويه بالنظام الملكي. بينما اكتفى في كتاب (تهذيب الأخلاق) ببيان مبادئ ونتائج الأخلاق العقلية، التي تقوم بالسياسة. وبرغم أنه اعتبر البحث عن السياسة المعتمدة في النظام الملكي بحثاً فلسفياً غير ضروري إلا أنه يمكن من خلال مراجعة كتاب (الحكمة الخالدة) أن نتعرف بشكل واضح على مفهوم السياسة لدى مسكويه.

و(الحكمة الخالدة) كتاب ظهر لأول مرة في تاريخ الإسلام في عصر المأمون، وقد تعلق به الخليفة العباسي كمسكويه.

إذ اعتبر عالم الرأي هذا الكتاب أساساً لبحث واسع حول السياسة، وأضاف له مواضيع كثيرة. وقد تضمن مواعظ (أوشهنج) وأقوالاً ووصايا أخرى مشابهة لحكماء الفرس والعرب والهند والروم، أي كما ذكر يتضح من خلال مذاق الحكماء وما خلصت إليه أفكار من هم بعيدون عنهم، أن الحقيقة متساوية. وقال بعد أن بين عدة أصول ناظرة إلى وجوب معرفة النفس كمقدمة لتربيتها والوصول إلى السعادة:

((فهذه جمل نحكمها قبل تفصيل الجزئيات، ولولا أنّا قد أحكمنا لك الأصول كلها في كتابنا الموسوم بـ (تهذيب الأخلاق) لأوجبنا لك إيرادها ها هنا. ولكن هذا كتاب غرضنا فيه إيراد جزئيات الآداب بمواعظ الحكماء من كل أمة وكل نحلة، وتبعنا فيه صاحب كتاب (جاويذان خرذ) كما وعدنا به في أوله. ولأن الموضوع الأول كتاب فارسي، وجب أن نبدأ بآداب الفرس ومواعظهم، ثم نتبعها بآداب الأمم الأخرى))(١) .

ويقول في آخر الكتاب بعد أن نقل أقوال وتعاليم الحكماء والمشاهير من المفكرين:

---

(١) الحكمة الخالدة، مصدر سابق، ص ٢٥.

«إني لم أطمع في استيعاب جميع الحكم الجزئي. وكيف أطمع فيما لا نهاية له، وإنما أطمع ويطمع العاقل في الأصول والقوانين التي تجمع الفروع وتحتوي على الجزئيات بالقوة. وقد أحكمت ذلك بقدر الطاقة في غير هذا الكتاب. وكان غرضي في هذا التأليف ما ذكرته في أوله من إتمام كتاب (جاويذان خرذ) بما يليق بحكم الفرس والهند والعرب والروم (ومراده من الروم اليونان) الجزئيات التي ينتفع بها جمهور الناس فيشاركون أعيانهم وخواصهم. وسيمر بك المكرر في المعنى واللفظ، والقصد في ذلك أن تعلم أن عقول الأمم كلها تتوافى على طريقة واحدة. ولا تختلف باختلاف البقع، ولا تتغير بتغير الأزمنة، ولا يردها راد على الدهور والأحقاب. ويصح بذلك لقبه، أعني (جاويدان خرذ)...»[1] .

إذن يرى مسكويه الرازي أن الحقيقة واحدة والعقل الصحيح لاشيء سوى الهداية إلى الحقيقة، وكما أن أقوال العقلاء واحدة إذن فلا صراع بين الدين الصحيح والحكمة الصادقة، ولا تعارض بين المنهج السياسي للعقلاء مع الحكمة والدين. ويعتقد مسكويه أن التجربة التي كانت سائدة في إيران قد قامت على أحكام العقل وأوامر الدين، فينبغي الاستفادة منها في عصر أزمة الخلافة. كما يجب هداية أصحاب السلطة الحقيقة، ممن انبهروا بعظمة ملوك إيران القديمة، وتبنوا النظام الملكي مع حكم العقل وحكم الشريعة، وهذا هو الطريق الصحيح للخلاص من الأزمة في نظر مسكويه.

والكتاب المهم الآخر لمسكويه، أي (تجارب الأمم) هو دليل آخر على تعلقه بإيران القديمة. وهذا الكتاب مهدى إلى «شهريار الكبير السيد الأجل ولي النعمة»[2] ، أي عضد الدولة الديلمي الذي أنعم اللّه علينا «...أخرجنا في زمانه وأنشأنا في أيامه، ويؤوينا ظله، وأنزلنا كنفه وجعلنا من خاص خدمه»[3] .

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) مسكويه، أبو علي الرازي، تجارب الأمم، منشورات سروش، ١٩٨٠م، ٥١/١.

(٣) المصدر نفسه.

وشكراً على النعمة أراد مسكويه أن يقدم هدية قيمة إلى حاكمه «فنحن نتقلب من نعمه فيما لا شكر له غير الدعاء»(١).

لكي تبقى هذه الهدية «عند من كان في علو الهمة وتوقد القريحة وحفظ الأدب وسياسة الملك والرعية في الخير على ما عليه الملك السيد (شهريار الكبير) أدام اللّه سلطانه»(٢) .

يقول مسكويه:

«وإني لما تصفحت أخبار الأمم، وسير الملوك، وقرأت أخبار البلدان، وكتب التواريخ، وجدت فيها ما يستفاد منه؛ تجربة في أمور لا يزال يتكرر مثلها وينتظر حدوث شبهها وشكلها، كذكر مبادئ الدول ونشوء الممالك، وذكر دخول الخلل فيها بعد ذلك، وتلافي من تلافاه وتداركه إلى أن عاد إلى أحسن حال، وإغفال من أغفله وطرحه إلى أن تأدى إلى الاضمحلال والزوال، ... ورأيت هذا الضرب من الأحداث إذا عرف له مثال مما تقدم، وتجربة لمن سلف، فاتخذ إماماً يقتدى به حذر مما ابتلي به قوم، وتمسك بما سعد به قوم، فإن أمور الدنيا متشابهة، وأحوالها متناسبة...»(٣) .

ويدَّعي نزاهة كتابه من الخرافات والمطالب الرديئة والضعيفة، وقد أسماه (تجارب الأمم):

«وأكثر الناس انتفاعاً به وأكبرهم حظاً منه، أوفرهم قسطاً من الدنيا، كالوزراء وأصحاب الجيوش، وسواس المدن، ومديري أمر العامة والخاصة، ثم سائر طبقات الناس، وأقل الناس حظاً لا يخلو أن ينتفع به في سياسة المنزل، وعشرة الصديق، ومداخلة الغريب...»(٤) .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥١-٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٥٣.

وتجارب الأمم هو ما رواه عن سنن الملوك والأقوام والأمم والحوادث والوقائع التي أظهرتها العادة والعلل والأسباب الطبيعية والبشرية، يقول مسكويه:

«... ولهذا السبب بعينه لم نتعرض لذكر معجزات الأنبياء - صلوات اللّه عليهم - وما تم لهم من السياسات بها، لأن أهل زماننا لا يستفيدون منها تجربةً فيما يستقبلونه من أمورهم، اللّهم إلا ما كان منها تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز»(١).

وقد اتصف الكتاب بكثرة إبداعاته، وامتاز من غيره من الكتب التي ألفت حتى ذلك التاريخ، وهو يحكي قصة الإنسان بعد طوفان نوح عليه السلام. والشيء المهم أن ذلك العصر، كما يعتقد مسكويه، هو عصر الـ (بيشداديان) ومن عاصرهم، أي يعتقد مسكويه أن القوم الذين جاؤوا بعد الطوفان، الذي أنهى جميع الحضارات السابقة وآثارها وتراثها، هم قوم إيرانيون، وهم أول من باشروا حضارة جديدة على وجه الأرض.

والكتاب الذي يبدأ بقصة (أوشهنج) دليل على أن كاتبه قد اتخذ الحكمة الخالدة أساساً لحياته العقلية وفضائله عندما ضمن الكتاب مواعظه.

وقد أسمى مسكويه كما رأينا كتابه الآخر المهم في حقل السياسة والمنهج في سلوك الحياة السعيدة، بهذا الاسم.

وقد خصص قسماً واضحاً من كتاب (تجارب الأمم) لمن أسماهم بـ (الملك الصحيح) بين فيه مبادئهم وأساليبهم وطرقهم. إذ كان الملوك يرجعون إلى العقل الرفيع لتقويم أي انحراف أو نقص في عملهم، وهذا العقل هو واضع النظام الملكي الإيراني. ومن بين سلالات ملوك إيران خصص القسم الأعظم من الكتاب للساسانيين، إذ ما رواه في قصصهم كان ضعف ما ذكره عن البيشداديين والكيانيين والإشكنانيين.

---

(١) المصدر نفسه.

وقد بدأ مسكويه حديثه حول الساسانيين بقصة مؤسس السلالة أردشير بابكان، والملاحظ أنه خصص حقلاً في هذا الكتاب تحت عنوان (عهد أردشير بابكان) وهو من النصوص المهمة في باب نظرية السلطة الإيرانية. وبتعبير المرحوم مينوي في مقدمة رسالة تنسر «إن هذا النص هو من خصائص كتاب تجارب الأمم»(١).

وأردشير هو نفس من ذكره في كتاب (تهذيب الأخلاق) باسم (الملك الحكيم).

كما أطال الحديث أيضاً حول أنوشيروان، فهو كما يقول بعد أبيه: «كان جيد الرأي، كثير النظر، صائب التدبير، طويل الفكر ثم الاستشارة، فجدد سيرة أردشير ونظر في عهده وأخذ نفسه به، وأدب به رعيته وبطانته»(٢).

وأخيراً وقبل أن نستعرض أنواعاً أخرى من الفكر السياسي، نقيّم باختصار وعلى عجلة مسار الفكر السياسي من الفارابي إلى مسكويه:

وإذا كان من الصعب تناول هذه الأهداف على عجالة في حديثنا، إذ سيكون في أغلب الحالات سبباً للانحراف الفكري، أو يكون التقييم حول الفكر كيفياً، فإننا نتجاوز ذلك ونتناول ما وقع خارجاً لكي لا يجانب التقييم الإنصاف:

فالفارابي، الفيلسوف المؤسس، كان له قدر من التأمل في باب السياسة، تناول فيه قسماً مهماً من حياة الإنسان على الكرة الأرضية، وبقدره كان تأمله في عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة. فلو أن مريديه تابعوا دراسة موضوع السياسة والاجتماع الإنساني بعيداً عن الملاحظات لكان مستقبل المجتمع الإسلامي شيئاً آخر. لكن المؤسف أن أحداً لم يسلك هذا الطريق.

---

(١) رسالة تنسر إلى كتشنسب، تصحيح، مجتبى مينوي، الخوارزمي، ١٩٧٧م، ص ١١٤.

(٢) تجارب الأمم، مصدر سابق، ص ١٦٢.

ويعتبر كل من أبي الحسن العامري ومسكويه من أصحاب الرأي، وكلاهما قد أصر على المنهج العقلي في التفكير، ولأسباب يجب أن نبينها في مكان آخر، فقد مهدا الطريق للفكر السياسي في العالم الإسلامي. وكل من هذين العالمين كان يعتقد أن السياسة ترتكز إلى العقل، إلا أنهما يقصدان بذلك العقل الذي يتوافق مع الشرع، لكنهما خلافاً للفارابي الذي باشر فوراً مسألة السياسة، كانا يدرسان طريقاً قد سلك من قبل، وفي ظله تمكنا من توجيه وتبرير ما كان موجوداً مما تشكل إبان انحطاط الخلافة، أو أنه كان في صدد التكوين.

والعامري ومسكويه كلاهما إيراني، ولاسيما أن الثاني كان في خدمة الملوك والأمراء ممن يمسكون بمقاليد الأمور في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي، وتارة في مركز السلطة السياسية آنذاك. إذ تخلى الخلفاء العباسيون في قمة مجدهم عن سنة النبي وسيرة خلفائه، وواءموا بين النظام الملكي الإيراني ومبادئ سلطتهم المتغلبة وملؤوا أعينهم وقلوبهم من بهارجها وامتيازاتها. وعلى كل حال، اقتدى بالنموذج الملكي الإيراني الخلفاء العباسيون حتى وهم في قمة عظمتهم، ومن بعدهم حذى حذوهم الإيرانيون الذين استولوا على السلطة بالقوة والتعصب العنصري، إذ حينما استولوا على مقاليد الخلافة كان من الطبيعي أن يتمسكوا قبل الخلفاء العرب بمنهج السياسة الإيرانية.

وبرغم أن المحور في كتاب (السعادة والإسعاد) هو آراء وأقوال الفلاسفة اليونانيين، ولاسيما أفلاطون وأرسطو – ممن يعتبرهم مظهر العقل البشري، وكلامهم في الفلسفة فصل الخطاب – لكننا نلاحظ أنه يستشهد أيضاً بأقوال وسير ملوك إيران، ليثبت بذلك تأسيس الفكر الإيراني على العقل الذي يمثله أفلاطون وأرسطو، وتجاه السلطة الزمنية المقتدية بنموذج السلطة السياسية الإيرانية وجهة عقلية. وليؤكد أيضاً، من خلال استشهاده بآراء وأقوال نبي الإسلام والمسلمين العظماء، التوافق بين جوهر العقل الفلسفي اليوناني والعقل

العملي للإيرانيين قبل الإسلام من جهة، وبينهما وبين الدين الإسلامي أقوم الأديان وأصحها من جهة أخرى.

وأراد في كتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) أن يثبت قيام الدين الإسلامي على أحكام العقل، وحاول أيضاً أن يثبت أن نبوة نبي الإسلام – منشأ الناموس والسنة كركن أساسي للسياسة – تكمل الملوكية بالطريقة التي كانت على عهد ملوك إيران. أو لا أقل من أنها تنسجم مع المبادئ والأسس التي يعتمدها الإيرانيون.

وأما مسكويه الرازي فقد سلك نفس الطريق في كتبه المهمة مثل (تجارب الأمم) و(تهذيب الأخلاق) و(الحكمة الخالدة)، وكان يتبع نفس المنهج.

وبرغم الاهتمام بالعقل في مطلع الحضارة الإسلامية العظيمة إلا أن انعطاف الدين الإسلامي، باتجاه محيط تحجر الظاهريين في مقابل العقل، وصدور جواز سلخ العقلانية عن الإسلام، قد ضيق حدود الفكر بعد انحصار العقل بالعقل اليوناني. إلا أن هذا القدر من التعقل كان غير ممكن في مجال السياسة، وعندما توفي الفارابي تعطل الاهتمام بالسياسة تحت ضغط قوتين. فمن جهة أولى إن أكثر المشرعين لم يكونوا على وفاق مع العقل لا في مجال السياسة الفلسفية فقط بل اعتبروا ما بعد الطبيعة نوعاً من الانحراف عن مسار الدين، ومن جهة أخرى إن طلاب السلطة المتغلبين لم يسمحوا بالسؤال عن أصل السلطة.

وفي هذا الفضاء عندما اتكأ أبو الحسن العامري ومسكويه الرازي على نموذج سياسة إيران القديمة، مهدوا لأن يقوم بعض المشاهير مثل الخواجه نظام الملك بتدوين سنة الملكية ذات الصيغة الإسلامية بشكل سافر من غير مراجعة للمبادئ النظرية الأخلاقية والسياسية. وفي ظل هذه الأجواء أيضاً دوّن الحكيم أبو القاسم فردوسي كتابه الملحمي – الديني، الملكي الإيراني، أي (الشاهنامه)

(الذي اشتمل على كتب المواعظ وسير الملوك وغيرها من تراث يعكس عظمة القوانين الملكية الإيرانية).

ومن المؤسف أن البحث والتحقيق التاريخي لم يتناول نموذج السياسة التي كانت في عصر النبي ﷺ وإلى حد ما في زمان الخلفاء الراشدين، وحتى إذا كانت هناك إشارة فهي لأجل تبرير الواقع الحاكم المر لا نقده وتقويمه.

* * *

الفصل الرابع

الفقه السياسي

أبو الحسن الماوردي

(٣٤٦ - ٤٥٠هـ)

أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، من كبار علماء المذهب الشافعي، ذاعت شهرته في بغداد عام ٤٢٩هـ، ولقب بـ (أقضى القضاة)[1].

وفي ذلك العام، حينما تهاوت عظمة أسرة آل بويه التي بلغت قمتها في عصر عضد الدولة، ومن ثم آلت إلى الانحطاط والضعف، كان (جلال الدولة) حاكماً على بغداد، وكان في حرب مع المتمردين الأتراك وصراع مع أبي كاليجار ابن سلطان الدولة، حتى أنهى عمره السياسي في بحر من الأزمات. وبعد موته في شعبان عام ٤٣٥هـ تسلّم الحكم من بعده ولده أبو منصور فيروز، الذي لقبه الخليفة (بالملك العزيز)، إلا أن عجزه عن قمع الاضطرابات أفضى إلى تردي الأوضاع أكثر مما كانت على عصر أبيه، وبموته دخل أبو كاليجار بغداد وتسلم السلطة، لكنه لم يمض سوى أربع سنوات من حكمه حتى توفي في الأربعين من عمره، وخلفه ولده أبو نصر الملقب (الملك الرحيم). ثم ازدادت

(١) حلبي، د. علي أصغر، تاريخ الفكر السياسي في إيران والعالم الإسلامي، البهبهاني للنشر، ١٩٩٣م.

حدة الصراعات الدموية بين الإخوة مما تسبب في ضعف الأسرة البويهية أكثر[1]، حتى دخل طغرل بك السلجوقي بغداد عام ٤٤٧هـ ولقب على المنابر بلقب السلطان. ثم بشكل تدريجي انقادت القبائل التركية للسلاجقة، و لم يمض إلا وقت قصير حتى أصبحت تحت سلطة السلاجقة جميع آسيا الصغرى ومقاطعات الخلفاء الفاطميين في مصر (قبل عام ٤٧٠هـ)[2].

توفي الماوردي عام ٤٥٠ هـ أي بعد قرابة ثلاث سنوات من استيلاء طغرل السلجوقي على بغداد، وقد عاصر في شبابه عظمة ومجد الملوك البويهيين، وفي وسط حياته شهد ضعفهم وانحطاطهم ومارافقهما من اضطرابات ومواجهات، ثم في أواخر عمره وقف على انهيار الأسرة على يد السلطان السلجوقي. وكان ما شاهده في حياته دليلاً على ضعف مؤسسة الخلافة العباسية، وشاهداً على صيرورتهم ألعوبة تارة بيد الأتراك وأخرى بيد الملوك الشيعة الديالمة، وثالثة عندما تعلقوا بمخالب الملوك السنة السلاجقة، و لم يبق من الخلافة إلا اسمها حتى غدت مبرراً لاستخدام القوة في الصراع القائم بين الأمراء المرتبطين بالخلافة شكلياً في نظر قسم من المسلمين. وكان من أسباب انحطاط الخلافة العباسية أيضاً وجود نظامين سياسيين في مراكز قواها الظاهرية، الأندلس وشمال إفريقيا، يدعي كل منهما الخلافة، وهو ما لا يؤكد انحطاط الخلافة العباسية فقط، وإنما يدل أيضاً على عمق الأزمة السياسية في أنحاء العالم الإسلامي.

وفي هذا الظرف الحساس تصدى أقضى قضاة بغداد لعمل كبير أسماه الدكتور حميد عنايت (تدوين نظرية الخلافة)، وأسماه الدكتور جواد طباطبائي (تدوين كتب الشريعة). وقد أنتج هذا العمل كتاب (الأحكام السلطانية)، الذي كتبه بأمر الخليفة (أو الأمير القوي آنذاك) ليحدد بموجبه أسس النظام السياسي ونظام الحكم وركيزة العمل والسلوك العام في ظل سعة الحكم الإسلامي.

---

(١) إبراهيم، د. حسن، التاريخ السياسي للإسلام، (بالفارسية) ترجمة أبي القاسم پاينده، جاويدان للنشر، ١٩٨١م، ص ٤٢٠-٤٢٦.

(٢) دهخدا، لغة نامه، جامعة طهران، الطبعة الأولى من الدورة الجديدة، ١٩٩٤م، ٨/٩٣-١٢٠.

ثم إن التفكير في صياغة الأسس النظرية لأحد الأنظمة الفكرية السياسية والثقافية، ومحاولة تبريره وتوجيهه (وأحياناً إصلاحه)، يبدو مقبولاً عندما تتوافر مبرراته، كأن يتهدد النظام في وجود خطر حقيقي، فيحاول أنصاره العثور على مبررات موضوعية تضمن استمرار بقائهم.

يقول الدكتور عنايت:

«برغم نجاح الحكام السنة في قمع الانتفاضات الشيعية، والخوارج، والمعتزلة، وإخوان الصفا، إلا أنهم لم يطمئنوا، حتى وقت متأخر، من عدم تحرك الفئات السياسية المعارضة. وكانت التغيرات التدريجية الطويلة الأمد تعمل في واقعها السياسي ضدهم. وسرعان ما عرضت الخلافة، الركن الأساسي لجميع المؤسسات السياسية، الدولة العباسية إلى التجزئة. ثم إن ظهور الخلافة المنافسة في قرطبة (إسبانيا) والقاهرة، والحكم الذاتي للسلالات الإيرانية والتركية، إضافة إلى الدوافع الكامنة في ذات كل إمبراطور اتصلت أجزاؤه الممتزجة بالقوة القاهرة والأساطير الموحدة، كل ذلك سلب خلافة بغداد السلطة الحقيقية، حتى تبدلت إلى جهاز عاطل وفاسد، اقتصر عمله على إقامة الاحتفالات بشيء من الاحترام الروحي، وإقامة مراسم انتقال السلطة إلى يد أشخاص لا أهمية لهم. ثم إن عودة تاريخ تدوين نظرية الخلافة إلى هذا العصر دليل آخر على أن انحطاط أي مؤسسة يبرر لها مراجعة أسسها. ومع استمرار وثبات التفكير السني حول الخلافة فيمكننا أن نضع أيدينا على حالة مشخصة من الواقعية، ورغبة في التوفيق بين النظر والعمل.

وهناك ثلاث شخصيات في التاريخ السني أشهر من غيرها هي: أبو الحسن الماوردي (٤٥٠ هـ)، أبو حامد الغزالي (٥٠٥ هـ)، بدر الدين بن جماعة (٧٣٢هـ).

عندما كان الماوردي ينافح لضرورة الخلافة كان مجد الغزنويين السنة يتهاوى بعد استيلاء البويهيين المناصرين للشيعة على الخلافة، فتمهدت الأجواء المناسبة

لاستعراض القوة. لكن في الحقيقة لم يتغير شيء من الواقع: فالغزنويون ومن ثم السلجوقيون كل منهم كان ماسكاً بالسلطة. وكان الماوردي يدافع كما هو الظاهر عن مكانة الخلافة ووحدتها. ويتضح من خلال استعراضه وبيانه للصفات وطريقة توزيع المناصب ووظائف الخلافة، أنه يرتكز في ذلك إلى الموازين الشرعية والسوابق التاريخية كما هو مجمع عليه، ويقبل تلويحاً أن السلطة السياسية تكون معتبرة بقدر اعتبار الموازين الدينية»[١] .

وعندما بين الماوردي هدفه من تأليف الكتاب قال:

«ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور الحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته، ليعلم مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه، وما عليه منها فيوفيه، توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنّصفة في أخذه وعطائه...)[٢] .

إذن فالأحكام السلطانية توجيهات مستقاة من المصادر الدينية والفقهية، لتحديد حقوق وواجبات الحاكم الإسلامي تجاه رعيته وقضاياه الإدارية.

ولما كان كل نظام بحاجة إلى قانون، وكان نظام الماوردي آنذاك نظاماً دينياً على كل حال، فلابد أن يكون لقانونه علاقة ما بالدين. وقانون الإدارة في الإسلام يتحدد عادة في إطار الفقه. وبكلمة أخرى، إن السنة والناموس، الذي هو أحد أركان السياسة، هو نفس الصورة الفقهية للدين.

ولم يعترف النظام الرسمي الديني، قبل تدوين الفقه السياسي على يد الماوردي بقرون، إلا بأربعة مذاهب، منعاً للاضطرابات. ولم يجوّز العمل الفقهي إلا في إطارها. وفي ظلها أراد الماوردي أن يرسم الصورة السياسية للفقه.

---

(١) عنايت، حميد، الفكر السياسي في الإسلام (بالفارسية)، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، الخوارزمي للنشر، ١٩٨٧م، ص ٣٠-٣١.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولاية الدينية، دفتر تبليغات إسلامي، ١٤٠٦هـ، ص ٣-٤.

وكما قال في مقدمة كتابه: ((إن الأحكام السلطانية بالسلطان وولي الأمر، ويرمي الكتاب إلى تحديد حقوق السلطان وواجباته لكي يتمكن من إدارة المجتمع على أساس الشريعة والدين، على أن يكون هو محوره ومداره ورئيسه)).

إن الفكر السياسي القديم كان يعتبر القوة ومن بيده زمامها محور المجتمع، وهذا أحد أهم نقاط الاختلاف بين العالمين القديم والجديد على صعيد الفكر السياسي. وبما أن الماوردي من مفكري العالم القديم فلابد أن يتأثر بذلك.

وهو واحد من الفقهاء، إلا أنه ليس فقيهاً متحجراً ديدنه مراجعة المصادر الفقهية بذهنية عادية وفارغة، فيصوغ فقهه في ضوء ما ظهر منها برغم أن الفقهاء أيضاً لا يراجعون المصادر بذهن فارغ، بل يأخذون من النصوص الدينية ما ينسجم مع عقولهم. من هذا ينبغي تحري الاختلاف الفقهي بين الفقهاء في قبلياتهم ورؤاهم التي تشكلت سابقاً. وليس بالضرورة أن تتبلور رؤاهم من خلال الجهد الفكري والتأمل المبدئي في العالم والإنسان، بل طالما تشكلت البنى الأساسية للعقل من العادات والآداب والتعاليم وأحياناً الخرافات، بعد أن يستأنس بها الذهن تحت تأثير المحيط الاجتماعي والتربية الخاصة، لذا فمهما كان الفقيه دقيقاً في استنباطه، فإن قبلياته تؤثر فيه بل وتؤثر حتى على الفلسفة والدين أحياناً.

إلا أن الماوردي قبل أن يكون فقيهاً هو مفكر يعي السياسة، وقد صاغ مبانيه ومبادئه الفكرية الخاصة على هذا الصعيد عن بصيرة واطلاع على تراث الآخرين وأفكارهم، حتى تأثر فقهه السياسي بهذه المباني. ويعتبر في هذا الباب أحد أبرز النماذج العظيمة لهذا التيار الفكري الذي ظهر بعد الفارابي.

من المبادئ الفكرية لهذا التيار في مجال السياسة:

أولاً: الحكومة هي أساس المجتمع والاجتماع.

ثانياً: محور الحكومة حاكم مطلق العنان.

ثالثاً: الملكية - أجلى مظاهر الحكم - تقدير لا مفر منه.

وأعظم نموذج كان يدور في خلد أكثر المفكرين السياسيين آنذاك بما فيهم الماوردي هو النظام الملكي الإيراني وبشكل خاص ما تجلى في العصر الساساني، لكن سيادة الدين الإسلامي تفرض أن ينسجم هذا النموذج معه بنحو ما.

والحقيقة أن الماوردي في تراثه السياسي غير الفقهي، وهو كثير، هو أحد الرواد في طريق قد طواه أمثال الخواجه نظام الملك حتى آخره. ومن المناسب قبل أن نستعرض بعض جوانب فقهه السياسي أن نعود إلى أحد كتبه لنتعرف من خلاله على الخلفية الفكرية للماوردي في السياسة.

يعتبر كتاب (تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك)[1] أحد أهم مصادر الفكر السياسي القديم في الإسلام، ومن الآثار العظيمة للماوردي. ألف الكتاب في ٤٣٢هـ، وقد سبقه تأليف مجموعة من الكتب السياسية المهمة نظير: (أدب الدنيا والدين) في حدود ٤٢٠هـ، (نصيحة الملوك) ٤٢٥هـ، (قوانين الوزارة وسياسة الملك) ٤٢٧هـ. ويمثل كتاب (تسهيل النظر) نموذجاً لنضوج الفكر السياسي غير الفقهي، ويأتي من بعده ما كتب في الفقه السياسي تحت عنوان: (الأحكام السلطانية والولاية الدينية) في حدود ٤٤٥هـ[2].

واسم الكتاب يدل بنفسه على طبيعة الفكر السياسي للماوردي، إذ إنه يؤكد في فكره على أخلاق الملك والسياسة الملكية.

ولكي يبين أخلاق الملك والسياسة الملكية في هذا الكتاب اضطر إلى بيان بعض الأسس الكلية الفلسفية حول الأخلاق والسياسة.

---

(١) الماوردي، تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك، تحقيق: رضوان السيد، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ب. ت، المقدمة، ص ٨٢.

(٢) المصدر نفسه.

وله مبادئ نظرية، أخلاقية سياسية، جيدة إلا أنها ليست من إبداعاته، وإنما اعتبر الكثير من أفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة أصولاً موضوعة، أسس عليها الأخلاق والسياسة من وجهة نظره.

وهو كأغلب السابقين يبدأ بالخصوصيات التكوينية للإنسان ليصل إلى طبيعته الاجتماعية وطبعه المدني، ويتحدث عن السعادة والفضائل التي تهدي إليها. وقد تكلم في هذا السياق بحديث كان القدماء قد تحدثوا به، وفي هذا الباب تارة يكون أفلاطونياً وأخرى أرسطوئياً لكن ببيان ينسجم مع فهمه العام للإسلام، وهذا ما فعله الكثير من المفكرين المسلمين قبله. وكلامه في باب الأخلاق قريب من كلام مسكويه الرازي.

ويعتقد الماوردي أن السلوك الحسن نابع من الفطرة الحسنة، وإنما جاء في محكم الكتاب المجيد: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٦٨/٤]، ليعرفنا الباري بهذا الأصل، لأن النبوة التي هي معدن جميع مصالح الدين والدنيا هي أشرف مراتب خلقه، وقد اختار الله إليها من هو في أعلى درجات الأخلاق، وهدف بعثته تتميم مكارم الأخلاق. وبما أن الحاكم والإمام نائب عن النبي فلابد أن يتوافر على نفس ما توافر عليه النبي من خصال[1] .

يقول النبي ﷺ: «اثنان إذا صلحا صلح الناس كلهم، العالم والحاكم».

وقال بعض الفلاسفة الملك كالبحر يستمد من روافده، فإن كانت عذبة عذب البحر وإن كانت مالحة ملح البحر. من هنا:

«فلزم ذا الإمرة والسلطان أن يبدأ بسياسة نفسه ليحوز من الأخلاق أفضلها ويأتي من الأفعال أجملها فيسوس الرعية بعد رياضته ويقومهم بعد استقامته»[2].

وواضح أن الاهتمام بوضع السلطان نابع من كونه مدار المجتمع ومحور صلاحه وفساده، والمتنفذ في عمل كل شيء.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

وبما أن الملك مركز النظام الاجتماعي فينبغي أن يكون أقدر الناس، وأكثرهم تديناً في مجتمع يكون فيه الدين أساس الترابط والاتحاد: «ينبغي للملك كما لا يطيق سلطاناً أكثر منه قوة أن لا يكون أحد رعيته أفضل منه ديناً»[١] .

وقد استشهد لصحة كلامه بأقوال أردشير بابكان، الذي تجسد رسائله السياسية مظهر الملكية المطلوبة، فيقول الماوردي:

«قال أردشير بن بابك في عهده إلى ملوك فارس: إن الدين والملك توأمان لا قوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس والملك حارس...»[٢] .

ويرى الماوردي أن الملكية تقوم على ركيزتين، التأسيس (أو أسس النظام) والسياسة (أو التدبير وإدارة الأمور). وركيزة النظام إما دين وقوة، أو إدارة وثروة[٣] .

والملكية المؤسسة على الدين هي أثبت وأكثر أنواع الملوكية قبولاً[٤] .

وإذا سلكت الملكية القائمة على القوة أو الملكية القاهرة مع الناس بالإنصاف والسلوك الحسن، فإنهم سيخولونها تدبير أمورهم ويطيعونها عن رضى. وفي النهاية ستثبت وتستطيل سلطنتها، وأما إذا سلكت معهم بالظلم فإنها ستكون دولة تغلب وتكون عرضة للانهيار والزوال[٥] .

وأما النوع الثالث من الملكية، أي القائمة على الثروة والمال، فإنها أضعف الملكيات في نظر الماوردي[٦] .

وإذا انتقلنا من المبادئ فإن السياسة تقوم على أربعة أركان:

---

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.
(٦) المصدر نفسه.

١- عمارة البلدان.

٢- حراسة الرعية.

٣- تدبير الجند.

٤- تقدير الأموال[١] .

بعد ذلك يقدم الماوردي للملك عدداً كبيراً من الاقتراحات والنصائح، ويحاول أن يعززها بروايات وقصص دينية، ويدعمها أيضاً بأقوال وأفعال الحكماء والملوك، من أجل تبريرها شرعاً وعقلاً وعلى أساس التجربة البشرية.

صحيح أن الماوردي قد ذكر للملك لائحة مطولة من (الحقوق والواجبات)، وحثه على مراعاتها، لكن ذلك لايعني أن المَلِك مسؤول في سلوكه وأفعاله أمام الناس أو المؤسسة البشرية، بل إن الملك في نظر الماوردي غير مسؤول عن شيء، ويصرح:

((فليس أحد أجدر بالحذر والإشفاق وأولى بالنصب والاجتهاد ممن تقلد أمور الرعية، لأنها أمانة الله التي أمنه عليها ورعيته التي استرعاه فيها واستخلفه على أمورها وهو تعالى ولي السؤال عنها))[٢] .

إذن فالملك أمين الله والملكية أمانة إلهية، وفي النهاية هو غير مسؤول أمام أي شخص سوى الله. والناس تحت أمره، وليس لهم الحق في تحديد واجباته تجاههم أو محاسبته على سلوكه. ولكي ينهي شك القارئ يضيف الماوردي:

((ولأنه حسم موارد الاعتراض منها على أفعاله وكف ألسنتها عن رد ما رآه في اجتهاده وأوجب عليها طاعته وألزمها الانقياد لحكمه، وأمرهم أن يتصرفوا بين أمره ونهيه))[٣] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه.

وهـذه الرؤيـة مستقاة مـن النظـام الملكـي الـذي كـان مجربـاً قبـل الإسـلام، ولاسيما الملكية الساسانية، التي اعتبرها المفكـرون السياسيون نموذجـاً للسياسـة الراقية. وقد ذكر المـاوردي الآيـة ٥٩ مـن سـورة النسـاء لتعزيـز دعـوى (عـدم مسؤولية الحاكم أمام الناس)، وأضاف في حديثه الآنف الذكر أن الله تعالى هو القائل: ﴿أَطِيعُوا اللـه وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء ٤/٥٩][1].

وإنما اعتبر الماوردي الحاكم القلب والمركز واعتبر النـاس الأطـراف لأن اللـه قد ربط صلاح المجتمع وفساده بصلاحه وفساده[2].

وأوجب على الرعية تجاه الحاكم السـمع والطاعـة، وسلبهم حق مساءلته. وإنما حثه على العدالة ورعاية بعض الموازين العقليـة والشـرعية باعتبارهـا شـرطاً لثبات واستطالة مملكته. فشأن العدالة أنها ترسخ وتقوي السـلطة، أمـا إذا تخلى الملك عن موازين العدل، فإنه وإن لم يكن بيـد الرعيـة عمـل شـيء لكـن بحكـم التجربة عليه أن يترقب من يقصيه عن منصبه.

وهذا القسم من كتاب (تسهيل النظر) يشبه ما هو موجود في كتـاب (سـير الملوك) للخواجه الطوسي. وجدير بالذكر أن للماوردي في مجال الإدارة وتنظيم المجتمع، بقطع النظر عما اختاره من مبان في حقل السياسة، بحوثاً قيمة تدل على ذكائه وتضلعه وواقعيته في قضايا السياسة.

بعد هذه النظرة الإجمالية علـى المبـادئ النظريـة وغـير الفقهيـة للمـاوردي في مجـال السياسـة نعـود ثانيـة إلى فقهـه السياسـي في كتابـه المشـهور (الأحكـام السلطانية).

يسمي الماوردي الحكومة المنشودة في هذا الكتـاب بـ (الإمامـة) وهـو تعبـير شرعي، ولا شك أنها صيغة سياسة مؤسسة على الدين.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

والإمامة (التي هي إحدى أنماط الملكية) هي محور المجتمع القائم على الدين:

«والإمامة أصلٌ عليه استقرت قواعد الملة وانتظمت به مصالح الأمة حتى استثبتت بها الأمور العامة، وصدرت عنها الولايات الخاصة، فلزم تقديم حكمها على كل حكم سلطاني، ووجب ذكر ما اختص بنظرها على كل نظر ديني...»[١].

والإمام الذي يتولى شؤون السياسة بعد النبي بعهد من الله لم ينصّب من قبل الباري تعالى، وإنما تقع على الأمة مسؤولية انتخابه.

من هنا فالبحث عن الإمامة ليس بحثاً أصولياً، بعد أن وقعت مسؤولية انتخاب الإمام على الأمة، بل هو من الفروع وبحث فقهي. إلا أن السؤال: ما شروط الحاكم؟ وكيف يتسلم مقاليد الأمور؟. وإذا أردنا أن نتكلم بلغة العصر نقول: من أين يستمد النظام السياسي مشروعيته؟

يذكر الماوردي طريقين لتحقق المشروعية، أحدهما الانتخاب والثاني التنصيب: «والإمامة تنعقد من وجهين: **أحدهما** باختيار أهل العقد والحل، **والثاني** بعهد الإمام من قبل»[٢] .

وأما عدد أهل العقد والحل فإنه يشير إلى عدة آراء في المسألة، ويرد من يشترط جميع آراء أهل العقد والحل لثبوت الخلافة، ويرى كفاية خمسة أشخاص كحد أعلى لثبوتها، ولعله لم يرد حتى من يقول بكفاية الواحد. وعليه إذا انتخب خمسة أفراد من خبراء القوم شخصاً للإمامة فإن إمامته تنعقد برأي الماوردي[٣] .

ويشترط الماوردي في أهل العقد الذين عُهد إليهم اختيار الإمام عدة شروط لخصها في ثلاثة:

---

(١) الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦-٧.

١- العدالة الجامعة لشروطها.

٢- العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

٣- الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم[(١)] .

كما يشترط في الإمام عدة شروط ينبغي للمنتخبين الإحاطة بها، وهذه الشروط التي يجب توافرها لإحراز مقام الإمامة. هي:

١- العدالة على شروطها الجامعة.

٢- الغلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.

٣- سلامة الحواس.

٤- سلامة الأعضاء.

٥- الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.

٦- الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.

٧- الانتساب إلى قريش[(٢)] .

وإذا تكافأ عدد من الأفراد في شروط الإمامة، وفيهم من يتمتع بصفات يتصف الآخر بغيرها، فهنا يحمل الماوردي أهل العقد والحل مسؤولية اختيار أحدهما، فينتخبون من يتناسب مع مقتضيات العصر والزمان. فإذا كان الزمان زمان فتن واضطرابات وظهور البغاة، أو هناك حاجة لتوسعة رقعة الحدود وانتشار الثغور فالمناسب أن يختاروا رجلاً شجاعاً. وأما إذا ظهرت البدع فالأنسب أن ينتخبوا لرئاسة الحكومة شخصاً عالماً ومفكراً[(٣)] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

وهناك نقطة مهمة في فكر الماوردي تخص التجربة التي خاضتها الأمة الإسلامية في عصره، عصر التغلب، أي تجربة التنازع والصراع على السلطة، إذ لم يقدح هذا النمط من الصراع - في رأي الماوردي - بالمتصارعين[١] . ولم يمنع من انتخاب المفضول برغم أنه يرجح انتخاب الأفضل، وجعل تشخيص ذلك في عهدة أهل الحل والعقد، فإذا كان الأفضل مريضاً أو غائباً أو أقل طواعية في المجتمع فيجوز انتخاب المفضول[٢] . وبهذا أطلق العنان لأهل الحل والعقد في تعيين الحاكم.

ثم يتساءل الماوردي هل الولاية والإمامة انتخاب وعقد يشترط فيه الإيجاب والقبول أم أنها أمر يمكن أن يتحقق بنفسه؟ وهنا ذكر أقوال الفقهاء ممن اعتبرها عقداً ومن قال بجوازها من غير عقد ولا انتخاب[٣] .

ويتحدث الماوردي في (الأحكام السلطانية) عن معايير عامة وأصول كلية، إلا أن الملفت أنه يوظف تلك المعايير لتكون الخلافة متعينة في بني العباس الذين يعمل في بلاطهم أقضى القضاة.

وهو يرى كفاية خمسة أفراد لاستقرار الخلافة لمن هو مؤهل لها، والحق أن كثيراً من الخصوصيات والشروط اللازمة للخليفة أو الإمام لم تتوفر في الخليفة الحاكم، فلا فرق بين الخليفة العباسي والأموي والفاطمي، وإذا كان الملاك هو القرشية فكل من الخلفاء الثلاثة قرشي.

غير أن الماوردي حل المشكلة بشكل يصب في صالح الخليفة العباسي، لأنه لا يرى مشروعية في ميزانه الفقهي إلا له:

«وإذا عقدت الإمامة لإمامين في بلدين لهم تنعقد إمامتهما». وبعد أن ذكر آرء الفقهاء في المسألة قال:

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه.

«... والصحيح في ذلك وما عليه الفقهاء المحققون أن الإمامة لأسبقهما بيعة وعقداً... فإذا تعين السابق منهما استقرت له الإمامة وعلى المسبوق تسليم الأمر إليه والدخول في بيعته...»[١] .

وبهذا استطاع الماوردي إمضاء مشروعية الخلافة العباسية وسلبها عمن يدعيها، إذ من الواضح أن خلافة العباسيين قامت قبل ظهور الدولة الفاطمية وسبقت تأسيس الخلافة الأموية الثانية (في الأندلس).

وبعد أن بين الماوردي طريقة انتخاب الإمام وشروط وخصائص المنتخَبين والمنتخِبين، ولوازم الانتخابات، استعرض الطريق الآخر لثبوت الإمامة والخلافة، أي تعيين الإمام اللاحق بوساطة الإمام السابق، وهذا الأمر كما يقول مجمع عليه[٢] .

وهل رضا أهل العقد والحل شرط لاستقرار هذه الخلافة أم لا؟ يقول:

«... لكن اختلفوا هل يكون ظهور الرضا منهم شرطاً في انعقاد بيعته (وخلافة من نصّبه الإمام السابق) أم لا؟ فذهب بعض علماء أهل البصرة إلى أن رضا أهل الاختيار لبيعته شرط في لزومها للأمة، لأنها حق يتعلق بهم فلم تلزمهم إلا برضا أهل الاختيار منهم»[٣] .

إلا أن الماوردي رفض هذا الرأي وقال في رده:

«والصحيح أن بيعته (من نصّبه الحاكم السابق) منعقدة، وأن الرضا بها غير معتبر[٤] ، لأن بيعة عمر (الذي عينه الخليفة الأول) لم تتوقف على رضا الصحابة»[٥] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

والأكثر من ذلك، جوّز الماوردي تعيين عدة أشخاص للخلافة كما يرتبهم الخليفة السابق[١] وألزم الأمة احترام الوصية.

وقد حدد الماوردي في (الأحكام السلطانية) عشر وظائف للإمام والحاكم المعيّن:

١- حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة.

٢- تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين المتنازعين حتى تتم النصفة.

٣- حماية الكيان الديني والأمة واستقرار الأمن.

٤- إقامة الحدود.

٥- تحصين الثغور أمام الأعداء.

٦- جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة.

٧- جباية الفيء والصدقات.

٨- تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير إسراف.

٩- استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفرض إليهم من الأعمال.

١٠- أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة[٢] .

وإذا أدى الإمام واجباته تجاه الأمة على الشكل الصحيح، أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم «ووجب لهم عليهم حقان: الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الإمامة شيئان، أحدهما جرح في عدالته. والثاني نقص في بدنه»[٣] .

(١) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥-١٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

ويعتقد الماوردي أن منشأ الخروج عن العدالة، وهو الفسق، تارة يكون سببه الانحراف العقيدي، وأخرى سوء عمله. ويعتقد أيضاً أن فسق السلوك، أي الإقدام على المنكرات تحكيماً للشهوة وانقياداً للهوى، يمنع انعقاد إمامة الفاسق، ويمنع استمرارها (إذا لم يكن فاسقاً من قبل)، وأما الثاني منهما «فمتعلق بالاعتماد المتأول بشبهة تعترض فيتأول لها خلاف الحق»، فقد اكتفى بذكر أقوال الفقهاء، فبعض ذهب إلى أنها تمنع انعقاد الإمامة أو استمرارها، وقسم آخر قال خلاف ذلك، لكنه لم يبد وجهة نظره في الموضوع[١] .

وأما إذا طرأ على بدنه نقص فإنه قال بعد أن ذكر عدة أقسام: بعضها مانع كزوال العقل والعمى، وبعضها غير مانع[٢] .

ثم تعرض الماوردي في نهاية كلامه إلى إشكالية مهمة كانت في عصره، هي وجود الخليفة المستلب الذي لا يملك من الأمر سوى الاسم والشهرة. وهنا استعرض الحل تحت عنوان (نقص التصرف):

يرى الماوردي أن العجز عن العمل ناشئ عن سببين: أحدهما (الحجر) والآخر (القهر).

أما الحجر فهو أن يستولي عليه عدة من أعوانه وهذا لا يمنع من إمامته ولا يقدح في صحة ولايته، لكن ينظر في أفعال من استولى على أموره، فإذا كانت أفعالهم موافقة لموازين الشرع والعدل فيمكن إقرار عملهم وإمضاؤه، وأما إذا كانت أفعالهم خارجة عن أطر الدين والعدالة فليس على الخليفة تأييدهم وإمضاؤهم، «ولزمه أن يستنصر من يقبض يده ويزيل تغلبه».

وأما القهر فهو أن يصير مأسوراً في يد عدو قاهر. فإذا حدث ذلك قبل انعقاد الإمامة، فلا يصح اختيار المأزوم لها (وإن كان مؤهلاً). وأما إذا أسر بعد

(١) المصدر نفسه.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٧-١٩.

انعقادها فيجب على الأمة استنقاذه، وهو على إمامته إذا كان مرجو الخلاص، وإلا إذا كان ميؤوساً منه، فإن كان في أسر المشركين خرج عن الإمامة. وإن كان مأسوراً مع بغاة المسلمين، فإن نصبوا لأنفسهم إماماً خرج الإمام السابق عن إمامته، وأما إذا كانوا فوضى ولم يعينوا لهم إماماً فإمامته باقية إذا كان مرجو الخلاص، وعلى أهل العقد والحل وأهل الاختيار من الأمة أن ينتخبوا من ينوب عنه مالم يتحرر من أسره(١) .

وبهذا يضع الحل لإشكالية استيلاء الأمراء والملوك على الخليفة. ويقول في آخر فصل من الباب الأول من الكتاب، يمكن للإمام أن يعين أربعة أنواع من النواب ويمنح كل واحد منهم ولاية خاصة:

١- من تكون ولايته عامة في جميع الأمور (مثل أمير الأمراء في مركز الخلافة لأنهم في الحقيقة وزراء، يستنابون في جميع الأمور).

٢- من تكون ولايته عامة في أعمال خاصة وهم أمراء الأقاليم والبلدان، ممن يتولون جميع أمور تلك المنطقة.

٣- من تكون ولايته خاصة في الأعمال العامة، مثل قاضي القضاة وقادة الجيش وجابي الضرائب.

٤- من تكون ولايته خاصة في الأعمال الخاصة كقاضي إحدى المدن أو جابي الضرائب في مدينة خاصة(٢) .

وفي الباب الثاني تحت عنوان (في تقليد الوزارة) تعرض بقوة وصراحة إلى بيان الوجه الشرعي للواقع السائد في زمانه، يقول:

والوزارة على ضربين: وزارة تفويض ووزارة تنفيذ(٣). «فأما وزارة التفويض فهو أن يستوزر الإمام من يفوض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائه على اجتهاده»(٤) .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه.

وأما وزارة التنفيذ في رأيه «... فحكمها أضعف وشروطها أقل لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة...»[١].

والحقيقة أنه رجل السلطان ووكيله في تنفيذ أوامره وقراراته، وليس له أن يقرر شيئاً أو ينهى عن شيء. وإنما هو مجرد واسطة بين الإمام الذي يعين ويقرر وبين الرعية المستهدفين بالقرارات. أو بين الإمام وقادة المدن. ثم إن آل بويه وآل سلجوق الذين كانوا يلقبون بـ (أمير الأمراء) هم في الواقع وزراء مفوضون، قد خولت لهم جميع الأعمال. وقد أقر الماوردي مشروعية وصحة هذا الأمر. وأطلق الصحة أيضاً على أعمال أمير أمراء بغداد، وأمراء وملوك المناطق.

ويفتي الماوردي بمشروعية السلطات التي استقلت بالحكم في منطقة محددة اعتماداً على قوتها وتدبيرها ليحد من شدة التغلب السائد آنذاك، والذي كان وراء الاضطرابات والتمرد والمواجهات، على أن يكون كل واحد من المتغلبين مشمولاً بنوع من الرعاية.

وقد نظم الماوردي كتاب (الفقه السياسي) أو كتاب (تنظيم المجتمع الإسلامي) الواقع تحت نظر الخلافة في عشرين باباً مع تنبيهات يسودها الإبداع، ليكون مبنى لعمل الحكام وأساساً لتنظيم المجتمع المضطرب والمتأزم.

و(الأحكام السلطانية) كتاب فقهي وقد تحدث فيه أيضاً عن الآراء والانتخابات ومصلحة الأمة. وكلامه كما هو منهج الكتب الفقهية مجرد عن الفلسفة، إلا أنه في الوقت ذاته يحدد الشروط التي ينبغي توافرها في الإمام، ويتحدث عن رأي الأمة ورعاية مصالحها التي هي ركيزة الخلافة المشروعة، إضافة إلى قضايا أخرى ونقاط مهمة جداً ملفتة للنظر، لو أنها روعيت في الواقع السياسي لكان العالم الإسلامي في وضع أفضل.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

ويمكن أن نلاحظ في كتاب الماوردي، ولاسيما فيما أشرنا له من نقاط، وجود نزعة مثالية باهتة إلا أنه يحاول الهروب منها في ظل الواقع السائد آنـذاك، والذي يبدو أنه قدر لا مفر منه، لذا هو يحاول أن يبتعد عن كل شائبة تهدد الوضع القائم من خلال طرحه الإجمالي والعام، واستبداله باستعراض الوجه الشرعي للواقع الموجود.

بل عندما تحدث عن العدل وصلاح الرعية لم يذكر حدود ومشخصات العدالة والمصلحة، و لم يأت حتى بمثال من السيرة النبوية أو سيرة خلفاء الصدر الأول. وأيضاً عندما تحدث عن الخروج عن العدالة والسقوط بالفسق والانقياد للشهوة والتلوث بالفساد الشخصي وأن ذلك مانع من انعقاد الإمامة أو استمرارها، لم يقترح للأمة أي طريق للتحرر من سلطة الإنسان الظالم الفاسق.

لكن لم يمض الوقت حتى تصبح هذه المثالية الضعيفة جزءاً من تراث الماضين، ويتحول ذهن الأغلبية دفعة واحدة تابعاً للواقع السياسي الحاكم من دون أي ملاحظة.

ثم إن انتخاب الرعية أو ممثليهم الطبيعيين، أي أهل العقد الواعين والعدول، قد سقط اعتباره بعد الماوردي كشرط لازم ومهم لثبوت مشروعية النظام السياسي.

ثم اتخذ تبرير الواقع أشكالاً مختلفة تبعاً لاختلاف الاتجاهات والفرق. أما مرد الاختلاف هنا فهو السؤال عن هوية المتغلب؟ لكن السؤال عن حقيقة التغلب قد أغفل، أو تعذر التخلص من السلطة.

والمهم بالنسبة للفقهاء السنة أن يكون الحاكم سنياً، وأما معارضو الحكومات السنية، ممن يطعنون بصلاحية الخلفاء والملوك والأمراء (من الأغلبية السنة) فإنهم يدعون إلى تحمل الواقع ويحاولون تبريره في أكثر الموارد عندما يتسلم أحد أتباع فرقتهم مقاليد السلطة أحياناً.

إن توالي الأحداث في العالم الإسلامي والاندفاع وراء السلطة، وتشكيل حكومات متعددة في أنحاء البلدان الإسلامية وتزايد ضعف الخلافة العباسية، بعد أن تعرضت مشروعيتها للاهتزاز في نظر بعض المسلمين منذ تأسيس خلافتين أخريين قويتين هما الخلافة الأموية والفاطمية، وتلاحق الفتن والانتفاضات، كل ذلك تسبب في عدم جدوى بعض الملاحظات البسيطة، الأصولية والمثالية، حول الخلافة والسياسة، لدى بعض الأشخاص مثل الماوردي، في خضم الواقع السياسي المزري. حتى إن أحد الكتاب السنة المتعصبين ممن امتلأت قلوبهم غيظاً من الملوك الصفويين المتلبسين بالتشيع، الذين أسسوا سلالة ملكية قوية في إيران، حاول إقناع ملك أزبكستان المتغلب ليقنعه، باعتباره سنياً، بإعلان الجهاد ضد من وصفهم بالخطر والآفة. وهذا هو فضل الله روزبهان الخنجي، الذي غادر إيران لينضم إلى بلاط محمد خان الشيباني (شيبك خان)، ورافقه في بعض حروبه، وقد دوّن وقائع أسفاره الحربية في كتاب أسماه (رسالة الضيف)[1] . التي أطلق في مقدمتها على محمد خان الشيباني لقب إمام الزمان وخليفة الرحمن، وذكر أن الهدف وراء لحوقه بركبه هو: «إدراك مرتبة الجهاد في سبيل الله في قدم إمام الزمان»[2] .

ثم التحق بعد شيبك خان (الذي قتله إسماعيل الصفوي) بعبيد الله خان حاكم بخارى، وكانت إجابته لخان الأزبك:

«لتطابق حكومته فتاوى علماء الدين»[3] . وألّف فضل الله روزبهان كتاب (سلوك الملوك) ليجمع فيه: «الأحكام المتعلقة بالإمام والسلطان»[4] .

---

(١) روزبهان، فضل الله الخنجي الأصفهاني، سلوك الملوك، (بالفارسية)، تصحيح وتقديم محمد علي موحد، الخوارزمي للنشر، ١٩٨٣م، المقدمة، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤) المصدر نفسه.

والحقيقة أنه بعد ٥٠٠ عام من وفاة الماوردي وضع الرجل أحكاماً سلطانية ضمنها تراث زمانه وأحداث عصره، كما ذكر في هذا الكتاب ما يؤيده من آراء وفتاوى، كان الماوردي قد اعتبرها آراء مرفوضة.

وبعد أن ذكر روزبهان اثني عشر شرطاً لازماً تؤهل من أراد التصدي للإمامة، كان الماوردي قد ذكر أغلبها، قال:

«هذه هي شروط الإمام التي ذكرتها الأصول. فإذا لم يحصل من تتوافر فيه الشروط المذكورة، كأن لا يوجد قرشيٌّ تتوافر فيه الشروط، مع حاجة الناس إلى إمام، فالسلطان من استولى على الأمور»[١].

ونقل عن الإمام البغوي:

«إذا لم يحصل من ولد إسماعيل من استوفى هذه الشروط، يكون الوالي المستجمع للشرائط من العجم، والمراد من العجم هنا مقابل العرب، فيدخل الترك في العجم، وإذ حصل اثنان، عالم فاسق وجاهل عادل، فالجاهل العادل أولى بالإمامة. ولا يشترط أن يكون الإمام معصوماً أو قرشياً هاشمياً خلافاً للروافض»[٢].

كما نقل بعض المطالب عن الإمام أبي حفص النسفي لتأييد اتجاه فرقته. وقبيل أن يبين الصفات والخصائص الإيجابية في الإمام المؤهل في رأيه، تصدى بقساوة لنقد الرأي الشيعي حول الإمام.

تأسيساً على ما تقدم، قام روزبهان، الذي فر من غيظ الشيعة إلى خان الأزبك في كتاب (سلوك الملوك)، الذي بين فيه أسلوب ومنهج حكومة فرقته، وقام بتبرير حكم عبيد الله خان، برغم عدم قرشيته وعدم عربيته، وجاء بأدلة من فتاوى السلف لتعزيز صحة مدعاه. والحقيقة أنه بذلك كان يقلد من

(١) المصدر نفسه، ص ٧٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ٧٨-٧٩.

تصدى، إبان انحطاط الخلافة العباسية قبل عدة قرون، لتوفير مبررات تشرعن حكومة المتغلبين، الذين ارتكزوا على القوة العصبية القومية والطائفية للإمساك بالقوة السياسية الحقيقية في زوايا العالم الإسلامي بل وحتى في مركز الخلافة. وكان هناك إصرار على شرطي القرشية قبل أن تتحول الخلافة إلى خلافة شكلية، لكن عندما زالت تلك الصورة وادعت بعض الأسر غير العربية الخلافة، أعلن الفقهاء، من أجل شرعنة الواقع الفعلي، أعلنوا عدم شرعية شرطي القرشية والعربية. وهذه القضية وإن كانت ملفتة للنظر إلا أنها أكثر النقاط حساسية، إذ تعكس التحول الأساسي في الفقه السياسي السائد والحاكم، وتخليه عن أهدافه بعد استسلامه الكامل للواقع المر. حتى قيل بشرعية القهر والاستيلاء بالقوة والسلاح واعتباره أحد طرق استقرار الحكم. والظاهر أن بدر الدين بن جماعة المتوفى عام ٧٣٢هـ أول من فتح هذا الطريق، إذ كان في عصر مماليك مصر وكان يحظى بمقام رفيع هناك:

«... عندما سقطت الخلافة العباسية بيد المغول سنة ٦٥٦ هـ، اختفت أيضاً المظاهر السفسطائية. وبرغم قيام خلافة رسمية بعد مدة في القاهرة منحت المماليك المشروعية، إلا أن هذه المسألة لم تفرض على الفقه عند أهل السنة تناولها كقضية لها علاقة بالنظام السياسي.

وقد أعلن مفكرُ آخرِ مراحل تكامل الخلافة الكلاسيكية ابن جماعة، بصراحة أن القوة العسكرية هي أساس الحكومة»(١) .

وقد أفتى روزبهان الأصفهاني في أحكامه السلطانية الجديدة استمراراً للطريق الذي سلكه في تبرير التغلب، على أمل الطعن بحكومة الصفويين الجديدة، أفتى بمشروعية الحكومات القائمة على القوة. وبما أنه كان متحاملاً على المتغلبين الصفويين، لا من جهة قيامهم على قوة السيف في مجيئهم إلى

(١) الفكر السياسي في الإسلام المعاصر، (بالفارسية)، ص ٣١-٣٢.

السلطة وإنما لأنهم من الرافضين، ولا إيمان ولا دين لهم (كما يعبر)، إذن فلا مشروعية لهم.

ثم يذكر طرق انعقاد الإمامة وهي:

«أولاً: أن يكون من الممكن تحقق إجماع المسلمين على بيعته وبيعة أهل الحل والعقد من علماء وقضاة ورؤساء وسائر الناس ممن حضروا[١] .

ثانياً: استخلاف الإمام السابق لشخص استجمعت فيه شروط الإمامة[٢] .

ثالثاً: من طرق انعقاد الإمامة الشورى. وهي أن يضع الإمام الخلافة بعهدة اثنين أو أكثر ليتشاوروا في أمرها، فالإمام من يقع اختيارهم عليه»[٣] .

ومن ثم ليصل إلى الطريق الرابع وهو الطريق السائد ولعله منحصر بالحكومات المتغلبة:

«الطريق الرابع من طرق انعقاد الملكية والإمامة الاستيلاء، والشوكة. قال العلماء: إذا توفي الإمام، وقد تصدى للإمامة شخص لم يبايع، ولم ينصبه أحد للخلافة، ويقهر الناس بالشوكة والجيش، فإن إمامته تنعقد من غير بيعة سواء كان قرشياً أم لم يكن، عربياً كان أم أعجمياً أو تركياً، وسواء كان مستجمعاً للشروط أم فاسقاً وجاهلاً، وإن كان المستولي عاصياً بهذا الفعل. وبما أنه صادر مقام الإمام بالسطوة والاستيلاء فيسمى سلطاناً، ويمكن إطلاق خليفة وإمام عليه. والله أعلم»[٤].

وبهذا الشكل فقدت الشروط: (انتخاب الشعب أو انتخاب أهل الحل والعقد، صفة العلم والعدالة، البيعة، مراعاة الحاكم لمصلحة الأمة) اعتبارها

---

(١) سلوك الملوك، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

شروطاً مهمة ولازمة لاستقرار الحكومة المشروعة في مقابل التغلب القائم على الشوكة والاستيلاء، ودعيت الأمة على لسان أغلب الفقهاء والمتشرعين إلى طاعة كل سلطة مفروضة عليهم من غير تردد.

* * *

الفصل الخامس

الملكية: القدر التاريخي والتبرير الشرعي

الخواجه نظام الملك والغزالي

اتجه البحث الفلسفي في قضايا السياسة، بعد أن تلاشى بوفاة الفارابي وغادر أذهان المسلمين، باتجاه الفلسفة النظرية. ثم أهملت الحكمة العملية بشكل أو بآخر، وتفاقمت أزمة البحوث الكلامية حول الإمامة والسلطة حتى آلت إلى مواجهات وصراعات دائمة وحروب دموية بين الأقوام والجماعات المتنازعة على السلطة، وتحولت مساحات واسعة من أراضي الدولة الإسلامية إلى فضاء مرعب في الحياة.

إذ كان طلاب السلطة، عندما كان الدين ركيزة العقل والحياة، يشنون ضد الآخرين حملاتهم القاسية باسم الدين، وبينما يضفون الصفة الدينية على أطماعهم، كانوا يقصون خصومهم السياسيين بتهمة سوء الدين والابتداع.

وبرغم استمرار الصراعات آنئذٍ بين المسلمين وغيرهم إلا أن قلق رجال السلطة من غير المسلمين أقل بكثير من الخطر الذي كان يهددهم من داخل العالم الإسلامي، ولم تتمكن الحروب الصليبية برغم استمرارها قرنين من تحجيم الخلافات الداخلية للمسلمين، حتى أطاح المغول بالخلافة العباسية. وبرغم تأثر المغول بالثقافة الإسلامية، ولاسيما بآداب وعادات الثقافة الإسلامية الإيرانية إلا

أن حدة الاضطرابات الداخلية، التي لم تجرب أي شكل سياسي آخر سوى التغلب، أخذت تتصاعد يوماً بعد آخر.

ثم إن الاستبداد المطلق بصورته السافرة والواضحة كان منذ العصر الأموي الركيزة الأساس للسياسة الحاكمة في العالم الإسلامي، إلى درجة كان السبب وراء تعطل البحث في حقل السياسة، ولهذا السبب ذاته سرعان ماأغلق الطريق الذي شقه مؤسس الفلسفة الإسلامية على صعيد الفكر السياسي، وتجنب المفكرون الإدلاء بوجهات نظرهم، ومنع بعضهم من إبداء ذلك في مجال السياسة. واستبدل آخرون البحث عن حقيقة السياسة بتبرير الواقع الموجود والتأكيد على نموذج الملكية الساسانية.

إذن فالاستبداد كان الأهم وراء المصير الأسود لواقع المسلمين، إذ تحولت البحوث الكلامية في باب الإمامة والسياسة إلى مواجهات نفسية، واستبدال منطق الفكر بالحقد والبغضاء بين الفرق، وبالتالي أودى ذلك كله إلى ضيق الأفق والسطحية التي عمت أغلب دعاة حماة الشريعة. وأعتقد (أن التغلب الذي سلب الدين رونقه) هو السبب في مرارة العالم الإسلامي، وآتٍ عبر عنه بامتناع الفكر (كحد أدنى على صعيد الحياة الاجتماعية والدينية للناس)، وليس التصوف المتطرف الذي هو معلول لهذه العلة الفاسدة لاعلة لزوال الفكر.

وفي قمة هذه الأزمة دونت أولى كتب السياسة في العالم الإسلامي، وكان ذلك:

أولاً: منذ تكثف حضور الإيرانيين في جهاز الخلافة العباسية – وبشكل خاص في زمان هارون الرشيد والمأمون – إذ اتجه النظام السياسي من الناحية العملية باتجاه تبني قوانين الإدارة لدى الإيرانيين ماقبل الإسلام، وصارت النظم الملكية تمثل النموذج السياسي المنشود.

ثانياً: إن أصحاب السلطة الحقيقيين في أقسام مهمة من بلدان العالم الإسلامي هم الشعوب الإيرانية، الأصليون أو من ارتبط منهم بالثقافة الإيرانية،

كالطاهريين والصفاريين والسامانيين والبويهيين - وخصوصاً الأخيرين - إذ كانوا برغم الارتباط الاسمي والشكلي بالخلافة، يتمتعون باستقلالية في ممارسة السلطة. بينما تخلّى الصفاريون عن الارتباط الشكلي بالخليفة. وعندما جاء دور الغزنويين والسلجوقيين عطلوا بالقوة أسلحة المعارضة، واندفعوا أكثر للارتباط الشكلي بجهاز الخلافة بسبب تعصبهم للمذهب السني وعدم انسجامهم مع المذهب الشيعي، وذلك من أجل تعميق وجاهتهم الدينية لدى أهل السنة، إلا أنهم في الحكم وإدارة البلاد كانوا على منهج الإيرانيين القدماء.

ثالثاً: إن تدوين كتب قوانين الحكومة الدينية (وجميع الشعوب تعتبر نفسها حكومات دينية أو منسجمة مع الدين) من قبل المشاهير أمثال: الماوردي (الشافعي)، وأبي يعلى الفراء (الحنفي)، لم يغلق الطريق أمام منهج الملوك الساسانيين في إدارة الحكم فحسب، بل أصبح النظام الملكي لهذه الحكومات مشروعاً من خلال ارتباطه الاسمي بالخليفة وحصوله على عهد شكلي منها. وبهذا الشكل تمكن النظام الملكي أن يضفي على نفسه وجهة شرعية وفاقاً لضوابط الفقه الإسلامي - بالرواية السنية -.

و لم يطل النظام الملكي أيُّ تحول، بل طرأ على الدين، وأما الملك فإنه وفق السنن الملكية الساسانية هو الحامي والمدافع عنه. وإذا كانت مسؤولية الدين بيان سنن وقوانين السياسة، وكان القانون أحد الركنين الأساسيين في النظام السياسي والاجتماعي المدني، فإن هذا الركن أصبح بمجيء الإسلام أكثر ثباتاً وشمولاً. واستطاع الملك، الركن الثاني للنظام، اعتماداً على السنن والقانون القرآني من إحلال علماء وفقهاء الشريعة الإسلامية محل القوانين الزرادشتية، وأصبح في أحد جوانبه يدل على مدى انسجامه مع ظروف عصره.

لكن الحقيقة أن مؤسسة النظام الملكي تقوم على التغلب، إذ يستولي على السلطة قوم أشداء بقيادة قوية، بالقوة والغلبة في إحدى المناطق التي آل الحكم فيها لأسباب مختلفة إلى الضعف والاضطراب، وإذا ساعد الحظ يصبح القائد

مؤسساً لسلالة حاكمة، ثم يأتي خلفه ليحكم المجتمع من بعده بحكم وراثي، أو بالتنصيب، ليعود القدر ثانية عن طريق إرادة متغلب آخر، حتى إذا انهارت هذه السلالة جاءت غيرها. والحقيقة أن العامل الأساسي هنا هو القوة، ومدى شجاعة جنود القيادة المجربة الشجاعة. وطالما توجه القوة والغلبة وجهة ميتافيزيقية. من هنا صار التمسك بالقوة محور النظم وأساس الإجماع في كتب السياسة.

ولاشك أن كتب السياسة قد تصدت لبيان طرق استقرار النظم والقوانين كي يسود في ظلها العمران والأمن معاً، إلا أن محور هذه الأنظمة وركيزتها القوة المتمثلة في شخص السلطان والملك.

وهذه الكتب لاتصطدم مع الدين، بل وتدعو إلى انتشار وتعزيز الدين الصحيح. وبرغم أن الإسلام هو الدين الصحيح إلا أن حقيقته هي مايراه مؤلفو كتب السياسة. وبكلمة أخرى إن الدين الحق هو المذهب أو الفرقة التي يدين بها مدونو هذه الكتب (إضافة إلى السلطة آنذاك). ويبقى الآخرون في نظرهم لادين لهم، مبتدعين، يجب أن تحطم رؤوسهم بالحجارة.

وبرغم الأهمية الكبيرة التي يحظى بها الدين لدى مؤلفي كتب السياسة، لكن مرادهم من الدين مايخدم السلطة. وإذا اقتضت الضرورة لأن يتصدى الملك لحماية الدين والاهتمام بحرمته والدفاع عنه فإنه يفعل ذلك مخافة أن يتعرض ملكه للخطر، لأنه ستهتز، بسبب عدم عناية الملك والسلطة القائمة على الدين بالدين، ركيزة السلطة في المجتمع الذي هو مجتمع ديني على كل حال.

إن السياسة التي سادت الحضارة الإسلامية لاتعدو في الحقيقة سياسة التغلب، وهذا النمط من السياسة يكون مهدداً دائماً من قبل تغلب آخر، لأن قيامه على سلطة مطلقة غير مقيدة يبرر لمعارضه استخدام القوة ذاتها. ولما كانت القوة ركيزة السلطة، فهذا يفرض على كل جبار أيضاً أن يتسلح بقوة تمكنه من التصدي للتهديدات المستمرة مخافة أن يقمع من قبل القوة المهاجمة. والسلطة

الحاكمة تكون أثبت وأقوى متى مادعمها الدين المتجذر في قلب الأمة. وإذا أراد الملك ثبات سلطته فعليه الاهتمام بالدين الحقيقي. من هنا نلاحظ باستمرار وجود طيف من المتشرعين وعلماء الدين في بلاط الخلافة وبين أتباع السلطة الحاكمة. لأن وجودهم يعزز مكانة السلطة، كما أن حركة الملك والاجتماع غير ممكنة إلا بالحضور الفاعل للمفتين والقضاة.

ونؤكد أنّ ثمة علماء دين ومفكرين وأخيار لم يستسلموا للحكام المتجبرين بل دخلوا معهم في صراع مستمر. وإذا تجاوزنا علاقة أئمة الإمامية العظماء وأصحابهم بأجهزة الخلافة الأموية والعباسية – إذ تعكس هذه العلاقة خوف بعض الخلفاء وأتباعهم مع الأئمة وأصحابهم – وأغفلنا مواجهات الزيدية والإسماعيلية والقرامطة وأئمتهم مع القوى الحاكمة، فإن طيفاً من كبار علماء الفقه والحديث والكلام عند أهل السنة ليسوا على وفاق مع أهواء الحكام، إذ اصطدم إمام الفقه الحنفي أبو حنيفة، وإمام الفقه الحنبلي أحمد بن حنبل مع الخلفاء المعاصرين. وكان ثمن مخالفة أحدهما أنه دخل في أزمة حادة مع الخليفة، والآخر دفع ثمن ذلك في بدنه (ولاشك أن الحكم صدر بفتوى من أحد القضاة أو المفتين). إلا أن هذه الحالة لم تستمر بعد أن ساد الشك والقلق في صفوف المسلمين عقيب اصطراع أئمتهم مع الحكام، فكان ذلك أحد أهم أسباب ضعف الحكومات القائمة على الدين بأي شكل من الأشكال.

وكان لأبي الحسن الماوردي دور كبير ومهم في تجاوز المجتمع لهذه المرحلة الحساسة، إذ استطاع أن يتغلب على الواقع القائم، بسبب الاختلاف بين الدين والحكومة، على الشك والتردد في مجتمع أهل السنة، وذلك عندما استخرج الأحكام السلطانية والقوانين الإدارية من المصادر الدينية، وفقاً لاجتهاده كما تقتضيه الظروف الزمانية والمكانية. وقد ضمنه أيضاً الأحكام والقضايا الفقهية المتفرقة حول الحاكم والمجتمع والعلاقات العامة والشأن الاجتماعي والحياتي. وكما مرت الإشارة مكرراً أن الاعتقاد (أو احتمال) بعدم اعتبار النظام

السياسي السائد عقيب تحول الخلافة الإسلامية الأولى إلى سلطة دنيوية كان يطرأ في نفوس أغلب المسلمين، فحاول الماوردي بذكائه إزالة ذلك أو تخفيفه. وحاول التوفيق بنحو ما بين الواقع القائم على التغلب والأهداف الكامنة في قلب التعاليم الدينية. بل أراد شرعنة السلطات المتغلبة المرتبطة اسمياً بالخليفة.

والحقيقة أنه فتح الطريق لمن جاء بعده ليعلن وبصراحة أن أساس شرعية السلطة هو القوة والسيف والقهر المفضي إلى الغلبة، وأن طاعة صاحب هذه السلطة تقع في طَوْل طاعة اللّه ورسوله، حتى صار يصف كل من يعترض على الوضع القائم بالطاغية والدخيل، فتكون تهمة قوية لقمع كل أنواع المعارضة للسلطة الحاكمة، وليصدر بحق المتهم جواز ضربه بسيف سله ظالم متغلب، بل يصبح بسبب ذلك استخدام كل أنواع القسوة مع المعارض للسلطة الغالبة لأنه جائز فقط وإنما سيكون بسبب تلك التهمة لازماً وضرورياً تحت عنوان (حفظ البيضة) والدفاع عن أمن وصلاح الأمة.

ثم إن ماحدث كان سقوطاً طبيعياً في دوامة الأزمات التي أفرزها التغلب، لكن عقيب التبريرات المقدمة لدعم السلطة المؤسسة على القوة، ولاسيما في بداية العمل وفي أفكار الماوردي وغيره، فإن شيئاً من الواقع صار يصب لصالح الناس والإسلام. أي ربما لانغامر إذا قلنا: إن هاجس الفتن التي عمت العالم الإسلامي كان أحد أهم الدوافع وراء تبرير الوضع الموجود.

إذ من الواضح جداً أن الفتن التي عمت العالم الإسلامي وفقدان الأمن الاجتماعي، وتوقع الاضطرابات في كل مكان، واحتمال انفصال أجزاء مهمة من العالم الإسلامي كل ذلك كان يمثل هاجساً مهماً بالنسبة إلى بعض من لاتخلو أنفسهم من دواعي الخير. ومن المحتمل جداً أن أغلب من تصدوا للدفاع عن السلطة (أعم من كتاب الفقه السياسي وكتب السياسة) كانوا يبحثون للخروج من الأزمة الحادة عن حكومة قوية، لأن القوة هي العامل القوي في استتباب الأمن والهدوء في المجتمع والعالم، ولاشك أنهم كانوا بصدد تبرير كل

قوة تستطيع قمع الاضطرابات بشكل أكبر وأفضل، وتتمكن من استتباب الأمن بالقهر والتدبير. ولكن إذا فشل المبررون في تحقيق أهدافهم فعليهم تقصي الأسباب في خطأ الفكر والتشخيص، لا بالتحامل على كل شيء وكل شخص.

إلا أن أغلب من تمثلت فيهم نزعة الخير في الفكر والسلوك أرادوا قمع الاضطرابات واستتباب الأمن والتخلص من الأزمة بأحد وأهم أسباب وجودها وتفاقمها، وهذا أمر متعذر.

إن فقدان الأمن وسيادة الاضطرابات تكمن في تسلط وطمع من يتداولون السلطة بمعزل عن الشعب، الذي ليس له طريق لتقييد إطلاق السلطة، بل ويجدون الدين الذي يأمل أن يكون ملجأ في تجاوز أزمات الحياة القاسية ويمهد الطريق لنيل العزة والشموخ، يجدونه يبرر ويدافع عن إطلاق السلطات، فهذا الشعب المحقر إما أن يستسلم للوضع القائم كقدر مقدر، أو إذا كان جريئاً فإنه يبتعد عن السلطة الحاكمة آناً بعد آخر. ومن ثم يستخدم في مواجهتها نفس الأسلوب والأدوات التي يمتلكها الحاكم، أي الاعتماد على القوة. وبما أن أغلب السلطات الحاكمة من أهل السنة وقد تصدى علماء السنة بشكل أو بآخر لتبريرها، فإن استغلال الدين صار منشأ للتباغض بين أتباع المذاهب. وعندما تلبست الحكومات الظالمة الصبغة الدينية والمذهبية رفض المتدينون من المعارضين ذلك، بل وانسحب الاستياء من الحكومات إلى الاستياء من قرينها أي مذهبها المختار. ولم توفر فئات المسلمين السنة (في عصر قوة الحكام السنة) الظروف الفكرية التاريخية اللازمة لتحديد أسباب الاضطرابات، وإنما تعاملوا مع معارضي الحكومة والخلافة كمعارضين للدين وللمذهب الذي يعتقدون بصحته، مما عكس الأمر في عصر الحكومات الشيعية ولاسيما في عصر الصفويين في إيران، وباعد بين الفرق وصعد الصراع بين المذاهب وعمق الأزمة.

والخلاصة، عندما دونت كتب السياسة تصدت للدفاع عن السلطة ارتكازاً إلى الفقه ومراجع الشريعة، كما خطت هذه الكتب خطوات كبيرة للتعريف

بالنظام الملكي الساساني باعتباره النموذج الراقي للحكومة المطلوبة. وكانت كتب السياسة الموجه السياسي المستبد الذي لم يستطع الشعب، بحكم القدر، الهروب من أوامره. ثم إن (الحاكم هو المحور الأساس)[1] في كتب السياسة. وبعبارة أخرى، إن محور الفكر السياسي في كتب السياسة المدونة - وأغلب المفكرين السياسيين في العالم الإسلامي - هو السلطة القائمة، التي تمنع الجدل حول وجودها، لأن وجودها يبرر وجودها، وجذورها ضاربة في عمق القدر الخارج عن إرادة وتدبير الإنسان. ثم إن الإنسان وإن كان ذا قوى أفضل إلا أنه لايتحكم بمستقبله السياسي، وإنما يقرره نظام الوجود، ويقتصر عمله على اكتشاف هذا النظام والانسجام معه:

«إن اللّه تعالى يختار في كل عصر وزمان أحد خلقه ضليعاً بفنون الملوكية، ذا أخلاق حسنة، يلبي مصالح العالم ورغبات العباد، ويغلق باب الفساد والفتن، ويعمق هيبته وحشمته في قلوب وعيون الخلائق، لتعيش الرعية تحت ظل عدله وزمانه، ويعم الأمن الجميع، وبذلك يرغب الناس ببقاء الدولة»[2].

وانتساب السلطة القائمة إلى المشيئة الإلهية لاتعني أن كل ماهو موجود حسن، وإنما يدل حسن الأوضاع على حسن الناس، ولذا منحهم اللّه لحسنهم ملكاً جيداً. وسوء الأوضاع جزاء مااقترفت أيديهم، وسوء الملك جزاء سيئاتهم. ولاشك أن حسن الملك يتمثل في قدرته على استتباب النظام والأمن، وسوءه يكون سبباً للاضطرابات والفتن والتفكك:

«لأنّه، والعياذ باللّه، قد تعصي الرعية الشريعة أو تستخف بها، أو تقصر بطاعة الحق تعالى وأوامره، وحينئذ سيذيقهم العذاب ويجازيهم على أفعالهم. وأسأل اللّه، عز وجل، ألا يرينا هذا اليوم، وألا يسلط علينا مثل هذا، فإن مرآة الشؤم تعكس هذا العصيان والغضب وخذلان الحق تعالى في الناس، فيزول الملك

---

(١) مقدمة فلسفية على تاريخ الفكر السياسي في إيران، مصدر سابق، ص٢.

(٢) نظام الملك، الخواجه، سير الملوك (بالفارسية) تحقيق: هيوبرت دارك، مكتب الترجمة والنشر، ١٩٧٦م، الفصل الأول، ص١١.

الفاضل وتُسَلُّ سيوفٌ مختلفة، وتُراقُ الدمـاء، فمـن لـه يـد قويـة يفعـل مـايريد، ويهلك المذنبون تحت وطأة الفتن وإراقة الدماء، حتى يخلو العالم من ذلك، وهذا كالنار في الزرع تحرق اليابس والأخضر لمجاورته له»[1].

إذن فالحياة الفاضلة ممكنة في ظل ملك جيد ومقتدر، وسبب الحياة المفجعـة، أي الحياة التي تكون عرضة للفتن، هو ضعف الملكية أو عدمها. وكلاهما عطـاء اللّـه.

وأما السلطة السياسية كالنبوة، التي لها بعد غيبي - كما سنشير لذلـك فيمـا بعد - فهي خارجة عن دائرة الإنسان وليس أمامه إلا التسليم لها. وبهـذا يبقـى الباب مفتوحاً أمام الإنسان لدراسة حقيقة السـلطة السياسـية. ولعـل اسـترجاع الماضي وتذكر السنن الإلهية في الملوك والشعوب والجماعـات ودراسـة سـيرهم، سيساعد على تشخيص الطرق الكفيلة باستمرار وتوسع السلطة. ومهمة كتـب السياسة هي بيان هـذه الطرق وبيـان الأخطـار الـتي تهـدد السـلطة واستقرار المجتمع، ثم تصوغها مواعظ تقـدم إلى السـلاطين دون أن تفـرض عليهـم شيئاً. وإلا فلا يوجد في المجتمع، الذي تـدون فيـه كتـب السياسـة، مـن يحـدد وظيفـة واتجاه الحكومة سوى الإرادة الحاكمة، وهـي فقـط القـادرة علـى ضمـان تنفيـذ تلك النصائح التي توافـرت لكتـاب المدونـات السياسية عـبر دراسـة خصـائص الشعوب والمجتمعات البشرية.

ثم إن منع الاستفسار والسجال حول السلطة وطرق تغيرها هو أحـد أسـس نظرية السلطة في النظام الملكي الساساني. لكن إسباغ البعـد الميتـافيزيقي عليهـا لايختـص بـالإيرانيين والساسـانيين. فعندمـا نرصـد اتجـاه السياسـة في المجتمـع الإسلامي، وتجاوزه للتفكير الفلسفي باتجاه نموذج عملي يساعد في الخـروج مـن الأزمة السياسية والاجتماعية، وتعلق أغلب الفضلاء المسـلمين بثقافـة وحضـارة إيران قبل الإسلام، ووصولهم إلى تراث يستوعب نظرية السياسة لإيـران القديمـة

(١) المصدر نفسه، ص١١-١٢.

ولاسيما النظام الساساني، سنلاحظ كيف وقع مؤلفو الكتب السياسية تحت تأثير الفكر السياسي للإيرانيين قبل الإسلام. وكان أهم المصادر التي اقتبس منها في هذا الباب كتاب (مواعظ أردشير بابكان) مؤسس السلالة الساسانية، الذي يبدأ بهذا النص:

«... فإن صيغ الملوك على غير صيغ الرعية، فالملك يطبعه العز والأمن والسرور والقدرة على طباع الأنفة والجرأة والعبث والبطر. ثم كلما ازداد في العمر تنفساً وفي الملك سلامة زاده في هذه الطبائع الأربعة»[(١)].

وأردشير بابكان مؤسس سلالة الملوك الساسانيين ومحيي الدين الزرادشتي. وقد علا العرش في ٢٢٦م ملكاً مستقلاً لدولة إيران، وجعل إيران القديمة تحت ظل ملك واحد في مقابل ملوك الطوائف وأمراء الولايات. وكانت رسالة (تنسر) قد جعلت الأفضلية للملك أيضاً. وإن كان من المحتمل جداً أن هذه الرسالة قد كتبت في عصر ملكية خسرو أنوشيروان في ٥٥٧-٥٧٠م، بعد عصر أردشير، لتعريف المعاصرين وأبناء المستقبل بالقضايا السياسية والإدارية والاجتماعية والدينية آنذاك، وليس من المعلوم ثمة شخص معين باسم (تنسر)، كما ذكره مؤلف هذه الرسالة، ولا مخاطباً باسم (كشنسب).

يقول أردشير برواية هذه الرسالة:

«ملك أعاد بـ(عقل محض) و(فيض فضل) جميع أعضاء إيران المتناثرة، وقرب الجميع إليه، ومنح كلاً منهم درجة... وقد فتح اللّه تعالى على يده باباً للعالم لم يفتح من قبل»[(٢)].

ويتضح في هذه الرسالة تفضيل مقام الملك وتعاليه على الانتخابات وعلى إرادة الشعب، لجذوره الضاربة في مصدر عالم الخلق ونظامه، وأوضح منه ماجاء

(١) تجارب الأمم، مصدر سابق، ١/١١٤.

(٢) رسالة تنسر إلى كشنسب، مصدر سابق، ص١٨و١٩و٣٦.

في الجزء الثاني من الكتاب المهم المنسوب للغزالي باسم (نصيحة الملوك). إذ فيه أن في الملك (نفحة إلهية):

«اعلم وتيقن أن اللّه، سبحانه وتعالى، اختار من بني آدم طائفتين، وهم الأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، ليبينوا للعباد على عبادته الدليل. ويوضحوا لهم إلى معرفته السبيل. واختار الملوك لحفظ العباد من اعتداء بعضهم على بعض. وملّكهم أزمّة الإبرام والنقض. فربط بهم مصالح خلقه في معايشهم بحكمته. وأحلهم أشرف محل بقدرته، كما يسمع في الأخبار «السلطان ظل اللّه في أرضه»؛ فينبغي أن يعلم أن من أعطاه اللّه درجة الملوك وجعله ظله في الأرض. فإنه يجب على الخلق محبته. ويلزمهم متابعته وطاعته. ولا يجوز لهم معصيته ومنازعته. قال اللّه تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٤/٥٩].

فينبغي لكل من آتاه اللّه الدين أن يحب الملوك والسلاطين، وأن يطيعهم فيما يأمرون، ويعلم أن اللّه تعالى يعطي السلطنة والمملكة، وأنه يؤتي ملكه من يشاء كما قال في محكم تنزيله: ﴿تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٣/٢٦].

والسلطان العادل من عدل بين العباد، وحذر من الجور والفساد، والسلطان الظالم شؤم، لايبقى ملكه ولا يدوم، لأن النبي ﷺ يقول: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»[1].

وبهذا يتضح مدى الشبه بين كلام الغزالي وبين من يفوقه في تدوين كتب السياسة الخواجة نظام الملك. وقبلهما ماجاء في كتب المواعظ وسير الملوك، المنسوبة لملوك ماقبل الإسلام. والأوضح من ذلك – إلا أنه بحاجة إلى توضيح

---

(١) الغزالي، الإمام محمد، نصيحة الملوك، تصحيح: جلال الدين همايي، مؤسسة هما للنشر، ١٩٨٨م، ص٨١-٨٢. وانظر الطبعة العربية ص١٧١.

أكثر – أن الغزالي في كتابه حاول أن يضفي طابعاً إسلامياً على السيرة السياسية ونظام الملكية للإيرانيين، ومهد لقبولها شيئاً فشيئاً من قبل المؤمنين بالإسلام والقرآن، ففي ضوء بيانه:

أولاً: إن الملك كالنبي، إذ كلاهما اختيار إلهي، فكما أن النبوة موهبة إلهية لاينالها كل شخص، وإن حاول الوصول إلى هذا المقام فشل، وإنما يختار اللّه الإنسان الأفضل، لتشرق في قلبه أشعة الوحي، فيفضله على الخلائق، ويعتبر رأيه حجة، وقوله فصل الخطاب، ولا طريق للسعادة حينئذ إلا باتباعه. فإن للملك هذه الأحكام نفسها، فهو أيضاً مختار من قبل اللّه، وقد ربط بوجوده صلاح حياة الناس. وهو أيضاً موهبة إلهية لاينالها أي إنسان، ومكانته العالية ناشئة من (نفحته الإلهية) التي منحه اللّه إياها، والحكم حق مختص به. واللّه هو الذي جعل الملك ملكاً، وله على الناس طاعته. ولا يحق لأحد معارضته فكرياً.

ثانياً: وصفت الأحاديث الإسلامية الملك الذي يتصف بهذه الصفات بـ(ظل اللّه في الأرض) كي لايعتقد المؤمنون أن بمجيء الإسلام ستزول الملكية والنظام الملكي، بل إن الإسلام يؤيده مادامت جذوره ضاربة في الخليقة. و(ظل اللّه) في الإسلام هو من له (نفحة إلهية).

ثالثاً: المراد من ﴿ أُولِي الأَمْرِ﴾ في الآية الشريفة هو الملك ذاته، الذي أمر اللّه تعالى على لسان الوحي بطاعته وجعلها في طول طاعة اللّه ورسوله. فعلى المسلم الطاعة والتسليم لأوامره كتسليمه لأوامر اللّه ورسوله.

رابعاً: يجب اتباع أوامر الملك كائناً من كان، وإن كان فيه ظلم أو إراقة دماء، فينبغي ألا تدور في خلد أي أحد أفكار متمردة، لأن الملكية منصب إلهي، والملك العادل مكافأة للناس على حسن أعمالهم، والملك الظالم جزاء سيئاتهم، وكلاهما عين العدل، والتسليم له عين الإنصاف والإيمان. لكن كما جاء في: (سير الملوك) و(نصيحة الملوك) إن العدل ركيزة لثبات واستمرار الملك، والظلم آفة تهدد السلطة وبقاءها، وإلا فإن الرسول ﷺ قال: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم».

إذن لم تقتصر كتب السياسة على تبرير الملكية، بل تبين أيضاً طرق استمرارها وثباتها. فمن أراد لسلطته البقاء فيجب أن يكون إنساناً عادلاً. وواجب الناس الانقياد والطاعة والتسليم له - سواء كان عادلاً أو ظالماً - فإذا كان الملك فاضلاً وقد اختاره اللّه، فليعلم أن بقاءه وقدرته مرهونة بعدالته. أي إن العدالة ليست أساساً للنظام السياسي فقط - الذي ليس للإنسان يد وحق في استقراره - وإنما سبب يتمكن أن يكون به أكثر ثباتاً ونضارة.

والملك في كتب السياسة مسؤول لكن لاأمام الخلق - الذين لامفر لهم من التسليم للقدر - وإنما هو مسؤول أمام اللّه، وليس هناك مايدل على الربط بين الحكم والعدالة، ولا يمكن أن يكون، بل إن كل شيء خاضع لإرادته. فإذا كان الملك عاقلاً يؤمن باليوم الآخر فلا يحرم المجتمع من (فضل عدله)، وإذا كان ظالماً فإن غاية ماتوصل إليه مؤلفو كتب السياسة للفرار من الأزمة هو إحالة الملك إلى عالم آخر، والاكتفاء باقتراح النصائح عليه:

«إن معرفة قدر نعمة اللّه تعالى تستوجب رضاه عز اسمه، ورضا الحق تعالى في الإحسان إلى خلقه وإشاعة العدل فيهم»[١].

ولاشك أن الملك قادر على العدل والظلم، ولا يتمكن أي إجراء بشري إجباره على العدل أو مؤاخذته على الظلم، إلا أن الملك العاقل لايتجاهل الآثار التكوينية للعدل والظلم، وبالتالي عليه أن يحترم العدل، لوساطته في الحفاظ على السلطة واتساعها:

«لأن دعاء الخلق للملك بالخير سيكون سبباً لثباته، وكلما ازداد ثباتاً، سيتمتع بملكه أكثر، وسيتمتع بسمعة أحسن في العالم، وسيفوز في ذلك العالم، ويكون حسابه أسهل. قال كبار أهل الدين: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم»»[٢].

---

(١) سير الملوك، مصدر سابق، ص١٥.

(٢) المصدر نفسه.

ولاشك أن أبا علي الحسن الخواجه نظام الملك الطوسي أنهى حياته في العالم الإسلامي، وكان أحد أشهر وزراء الملوك السلاجقة، وقد سبق في كتابه (سير الملوك) غيره في صياغة النظرية السياسية الملكية الإيرانية بشكل ينسجم مع الفضاء الإسلامي للمجتمع.

يقول الخواجه حول كتابه (سير الملوك): إنه ألفه بأمر «ملك الملوك معز الدنيا والدين، أبي الفتح ملك شاه بن محمد يمين أمير المؤمنين أعز اللّه أنصاره وضاعف اقتداره»[1] حتى تتكون من «مراسم ملك الملوك... في ذلك الزمان... ومن ملوك السلاجقة»[2] مجموعة يعمل الملك بها على أساس ماجربه الصالحون من السابقين «ولتتحد في قوانينه الأعمال الدينية والدنيوية، ويحصل ماكان ينبغي أن يحصل عليه»[3]. لكي «لايقوم أي شيء في مملكة... (ملكشاه) بعد ذلك على نقصان أو خلل أو خلاف الشرع وأوامر اللّه تعالى...»[4].

وقد رتب الكاتب في ٥٠ فصلاً، وبين في كل فصل أحد المبادئ أو أكثر في الإدارة وطرق الحفاظ على السلطة وتوسيعها. ولم يستدل عليها بالبرهان، وإنما بحكايات مع بيان الطرق والأساليب التي جربتها الأقوام والملوك، وأكد كثيراً على أعراف ملوك عالم العجم، التي تعكس كمال النظام الملكي في نظر مؤلفي كتب السياسة، واستدل على صدقية هذه الطرق والتقاليد بشيء من الدين والشرع.

والغزالي في القسم الثاني من كتاب (نصيحة الملوك)، الذي هو نموذجٌ آخر لكتب السياسة العظيمة، اعتبر قمة العدل والعمران في عصر ملوك العدل الإيرانيين، أي أردشير وإفريدون وبهرام كور وأنوشيروان[5].

---

(١) المصدر نفسه، ص٣.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) نصيحة الملوك، ص٨٣. وانظر الطبعة العربية، ص١٧٥.

والأهم أنه يعود بالملكية الإيرانية إلى بداية التاريخ، كي يضفي عليها بعداً ميتافيزيقياً. هذا أولاً.

وثانياً: أن الملكية الإيرانية ليست حادثة في مقطع زمني من التاريخ، بل هي نواة المجتمعات البشرية:

«يروى في الأخبار عن آدم، عليه السلام، لما كثر أولاده اختار منهم اثنين أحدهما شيث والآخر كيومرث، وأعطاهما أربعين صحيفة من كتاب الصحايف ليعملا بما فيها. ثم ولي شيث حفظ أمور الدنيا والآخرة وولي كيومرث أمور الدنيا والمملكة. وكان أول ملوك الأرض، وكان ملكه ثلاثين سنة. وكان بعده هوشنج وكان ملكه أربعين سنة»[1].

حتى يصل إلى (يزدجرد بن شهريار) (آخر ملوك العجم)[2] و«من بعده استولى أهل الإسلام وغلبوا العجم وأزاحوهم عن البلاد والملك، وقويت دولة أهل الإسلام ببركة نبينا محمد ﷺ...»[3].

ويرى مؤلف كتاب (السياسة) أن الحياة تتدفق من نبعين: النبوة والملكية، كانا مع بعضهما منذ وطئ الإنسان بقدميه الأرض، وحتى عندما كان آدم موجوداً كان له شأن أخروي وآخر دنيوي، وإنما يسلك طريق الكمال والنعيم الواقعي بالاستعانة بكلا نبعي الفيض. فعلى النبي بيان الطريق، والملك دليل المجتمع والرعية ورئيسهم فيه، والذي خلق العالم واختار النبي للنبوة وحدد سلسلة الأنبياء من آدم إلى الخاتم، هو الذي اختار الملك أيضاً، وعين سلسلة الملوك في أنحاء التاريخ.

إن الدين الصحيح والملكية الصالحة ركنا المجتمع المطلوب لدى مؤلف كتاب (السياسة)، وقد استقى ذلك من قواعد السياسة الإيرانية القديمة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٨٤-٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٦.

(٣) المصدر نفسه.

وبعد أن أوصى تنسر كشنسب ببعد النظر أشار إلى نقطة تضمنتها وصايا أردشير بابكان أيضاً:

«وأعجب من حرصي ورغبتي بصلاح الدنيا لأجل استقامة قواعد الدين؛ لأن الدين والملك قد ولدا من بطن واحدة، متلاصقان لايمكن فصل أحدهما عن الآخر، وصلاحهما وفسادهما في صحتهما، وسقمهما على نسق واحد»[١].

وكلام تنسر يتضمن وصايا أردشير لخليفته:

«واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لاقوام لأحدهما إلا بصاحبه، لأن الدين أس الملك وعماده، وصار الملك بعدُ حارس الدين، فلابد للملك من أسه، ولابد للدين من حارس، فإن مالا حارس له ضائع، وإن مالا أس له مهدوم»[٢].

وقد أكد كل من نظام الملك والغزالي خلال صياغتهم لسياسة إيران القديمة على هذه النقطة المهمة من السياسة الساسانية:

يقول الخواجه:

«وأفضل شيء للملك أن يكون ديناً، لأن الملكية والدين كالأخوين، وأي اضطراب في المملكة يتبعه خلل في الدين، وسيظهَرُ أصحابُ الديانة الفاسدة والمفسدون. وأي خلل في عمل الدين، ستضطرب المملكة ويقوى المفسدون، ويضعُفُ الملك ويغتمّ قلبه، وتنتشر البدعة، ويقوى الخوارج»[٣].

ويقول الغزالي:

«ينبغي أن يكون الملك ديِّناً محباً للدين، فالدين والملك توأمان مثل أخوين ولدا من بطن واحدة، فيجب أن يهتم ويتجنب الهوى والبدعة والمنكر والشبهة وكل مايرجع بنقصان الشرع»[٤].

---

(١) رسالة تنسر، ص ٥٣.

(٢) تجارب الأمم، مصدر سابق ١١٦/١.

(٣) سير الملوك، ص٨٠.

(٤) نصيحة الملوك، ص١٠٦، وانظر الطبعة العربية ١٩٥.

وقد اتسم عصر الغزالي بانتشار الإسلام في شرق العالم وغربه، وكان فيه أحد دعاة الدين الحنيف، وكان لبرهة قد اشتهر باسم حجة إسلام الخلافة العباسية. وبرغم أن الإسلام هو الذي باعد بينه وبين الساسانيين، ونسخ الديانة الزرادشتية كما فعل مع اليهودية والمسيحية، وهو الدين الكامل الخاتم، إلا أن قوانين الإدارة الإيرانية لم تنسخ، في رأيه، بمجيء الإسلام، بل أصبحت أكمل وأفضل صورة سياسية مطلوبة تكاملت مع الدين الإسلامي الصحيح:

«والخالق سبحانه وتعالى أرسل نبينا محمداً ﷺ أخيراً، حتى عادت ببركته دار الكفر دار الإيمان. وأظهر في أسعد وقت وأوان. وعَمَّرَ الدنيا بشريعته وختم الأنبياء بنبوته»[1].

ولكي لايظن أن للإسلام في مجال السياسة طرقاً ومراسم أخرى سوى طرق ومراسم ملوك العجم، فإنه قال في ذكرى إحياء النظام الملكي والملوك الإيرانيين، وبشكل خاص مظهر الصلاح فيهم أنوشيروان:

«وكان الملك في ذلك الزمان كسرى أنوشيروان، وهو الذي فاق ملوك إيران بعدله ونصفته وتدبيره وسياسته، وذلك جميعه ببركات نبينا محمد ﷺ، لأنه ولد في زمانه، ووجد في أوانه، وعاش أنوشيروان بعد مولده ﷺ سنتين والنبي ﷺ افتخر بأيامه، فقال: «ولدت في زمن الملك العادل كسرى أنوشيروان»، وإنما سماه ملكاً عادلاً لعدله، ولتعلم أن الصيت الحسن والاسم الجيد خير الأشياء. والملوك الذين كانوا قبله كانت همتهم في عمارة الدنيا والعدل بين الرعية وحفظ الجسم بالسياسة، وحسن الإنالة وآثار عمارتهم التي أثروها إلى اليوم ظاهرة في العالم، وكل بلد يعرف باسم ملكه. وبنوْا الضياع والمزارع، واستخرجوا القنوات والمصانع، وأظهروا ماكان خافياً من مياه العيون. وجميع ماذكرناه كان أنوشيروان يعمره بعدله وإنصافه..»[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص٩٨، وانظر الطبعة العربية، ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص٩٨-٩٩، وانظر الطبعة العربية ١٨٤.

ثم إن ماقيل عن العدل والتدبير والميل إلى العمران لدى ملوك إيران هو أمر طبيعي ومنتظر، لأن الملكية منطبعة عليه، وإذا صدر عن الملك خلاف ذلك فلا لوم إلا عليه لعدوله عن تقاليد الملكية، وقد تحدث الغزالي عن هذا التبدل من العدل والتدبير الذي هو سمة المؤسسة الملكية الساسانية، واعتبرها أصلاً:

«وكانت الملوك على هذه السيرة وعلى هذا المذهب إلى أيام يزدجر الأثيم فإنه غير قواعد بني ساسان وظلم الخلق وأفسد»[1] .

إذن فالأساليب والمناهج الساسانية فاضلة، وهي أفضل بتكاملها مع الإسلام، لذا يصح أن تكون أساساً لنظم المسلمين السياسية. من هنا كانت مهمة كتب السياسة تبرير تلك الأساليب والمناهج، والاستعانة بتعاليم الإسلام وسنة وسيرة نبي الإسلام والخلفاء الراشدين بحثاً عن مؤيدات لها.

لقد عاصر كل من الخواجه والغزالي عصر انحطاط وانهيار الخلافة في بغداد، وتكرس السلطة الحقيقية في أقاليم الخلافة العباسية بيد الأمراء والملوك الأقوياء والمتغلبين، مما هدد مستقبل مشروعية الخلافة العباسية، بل ووجودها أيضاً. فمن الداخل كانت مهددة من قبل المحاربين الشيعة وبشكل خاص الإسماعيلية، ومن الخارج كانت خلافة المقتدر والتوسع الفاطمي يقضان مضاجع الخلافة. كما أن خروج الأندلس عن دائرة السلطة العباسية بعد تأسيس الخلافة الأموية الثانية أدخلها في أزمة حكومات ملوك الطوائف أو أمراء الولايات، إلا أنها سرعان ماوقعت في مخالب المرابطين والموحدين الذين لاتربطهم بالخلافة العباسية صلة.

ثم إن اليأس من عودة القوة والحياة إلى الخلافة العباسية من القضايا الواضحة في التراث السياسي للخواجه والغزالي، إذ برغم أن كلا الكاتبين من مشاهير أهل السنة المتعصبين، إلا أنهما من مؤيدي الوجود الشكلي للخلافة، كي يكتسب الحاكم الحقيقي في عصر الصراعات بين الفرق والمذاهب، من الأتراك السلاجقة، مشروعيته الدينية في نظر الفئات السنية ممن يشكلون أكثرية المجتمع

(١) المصدر نفسه، ص١٦٩.

الإسلامي، من خلال الارتباط الشكلي بالخلافة. وكانت قوة الحاكم من القضايا المهمة التي لفتت انتباه الخواجه - كبير وزراء السلاجقة - لذا تحدث في كتاب السياسة عن استبدال الملوك والأمراء، ونقل بهذا الصدد حكايات وطرق ينبغي للملك السلجوقي طيها. وبرغم أن الخواجه سني متعصب حاقد على الشيعة من آل بويه إلا أنه نقل بالإجلال بعض الحكايات عن عضد الدولة، باعتباره أقوى الملوك من هذه الأسرة، وقد ملأت قوته عين الخواجه، لأن القوة التي لوثها عضد الدولة بسوء دينه، ستتركز بانتقالها إلى الملك السلجوقي، صاحب الدين السليم، وهذا مايبغيه الخواجه من السياسة.

إن المهم في كتب السياسة، التي تكون فيها سلطة الحاكم محور النظام السياسي للمجتمع، هو التفكير لا بإثارة الجدل حول السلطة ذاتها وإنما بالبحث عن طرق لتثبيتها واستمرارها. لذا من الطبيعي أن تمثل الأخطار المحدقة بالسلطة هاجساً كبيراً لمؤلف كتاب السياسة. والمثير أن من جملة الأخطار آنئذ الخطر الروماني والفاطمي وتمرد الشعوب، لكن ماكان يقلق الخواجه والغزالي ولاسيما الأول - الذي كان على رأس السياسة آنذاك - هي الفتن الداخلية بالأخص صلابة الإسماعيليين وممارستهم القوة مع الخليفة والأمراء ممن يمسكون بمقاليد الأمور باسم الخليفة. وكانت أسوأ تهمة يرمى بها أعداء الملك في المجتمع الديني، وبموجبها يستحق القمع والتحطيم، هي فساد الدين.

لكن حينما يقول الخواجه: «أفضل شيء للملك أن يكون متديناً»(1). فهنا يبرز سؤال ماالدين الصحيح؟

كان الخواجه شافعياً إلا أن الملك السلجوقي حنفي. ولولا حاجة الخواجه إلى سلطة الملك من استتباب الأمن وقمع المتمردين لقلنا بصراحة: إن الدين الصحيح هو المذهب الشافعي فقط، ولكن مادام الخواجه بحاجة إلى الملك الحنفي لقمع معارضيه، ولاسيما الشيعة والإسماعيلية، فسيكون المذهب الحنفي

(1) سير الملوك، مصدر سابق، ص٨٠.

أيضاً مصداقاً للدين الصحيح. وليس هذا ثمناً كبيراً يدفعه الخواجه من أجل تحقيق مآربه. يقول:

«لايوجد في العالم سوى مذهبين حسنين وعلى الطريق الصحيح، أحدهما الحنفي والآخر الشافعي، رحمة اللّه عليهما، والآخرون كلهم هواء وبدعة وشبهة»[١] .

ويقول في موضع آخر حول الوزير المؤهل الذي ينبغي للملك اختياره:

«يجب أن يكون الوزير نقي الدين، حسن الاعتقاد، وحنفي المذهب، أو شافعي»[٢] .

من هنا عندما يقول الخواجه: «... كل خلل في السلطنة سيظهر في الدين أيضاً، وسيظهر أصحاب الديانة الفاسدة والمفسدين»[٣] فسيكون من الواضح جداً مراده من أصحاب الديانات الفاسدة.

ليس الخواجه فيلسوفاً يكتفي بالكليات، وإنما سياسي ذكي دؤوب، وعليه أن يبين النقاط بدقة ولباقة في هذه المسألة المهمة، لذا خصص خمسة فصول من كتاب (سير الملوك) لـ«بيان أحوال المذاهب المعادية للملك والإسلام» والسوابق التاريخية لأهل البدع والديانات الفاسدة وما يترتب على اعتقادهم وسلوكهم:

«أريد أن أخصص فصلاً لمعنى خروج الخوارج، ليعلم سكان العالم مقدار شفقتي على هذه الدولة، وما أتمناه من اللّه من صميم قلبي لمملكة السلاجقة، خلد اللّه ملكهم وأن يحفظ أبناءهم وأسرهم من الحسد»[٤] .

وكما أشرنا: إن محور السياسة في كتب السياسة هو السلطة المتجسدة بشخص الملك، سواء التي حصل عليها بالقوة والحرب، أو ماورثه عن الظلمة

(١) المصدر نفسه، ص١٢٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٤.

(٣) المصدر نفسه، ص٨٠.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٥٤.

السابقين، ملك يتحرك كل شيء يتحرك بإرادته وقراره، ولا إرادة فوق إرادته، وليس في عهدته مسؤولية لأحد سوى اللّه، لذا أحيل أمره إلى عالم آخر. وأما الواجبات فتبقى في عهدة من يجب عليهم الطاعة والتسليم للملك.

ومن الطبيعي حينما تنقطع جميع وسائل تغيير السلطة واستبدالها بنظام وسلطة أخرى، ويبقى الكلام أولاً وآخراً للغة السلاح والقوة العسكرية، فسوف لايهدد السلطة التي تستمد شرعيتها من السيف شيء حينئذ سوى السيف. وعندما تنغلق نوافذ الاعتراض المشروع، فليس أمام المعارضة إلا السيف طريقاً للتغيير. وإذا كانت سلطة اليوم قد جاءت من الخروج على سلطة الأمس، فإن احتمال الخروج على صاحبها اليوم سيكون وارداً جداً أيضاً على كل حال وفي كل مكان، وسيستخدم الخارجون على السلطة الوسائل المتخذة للحفاظ عليها نفسها.

و لم يعترف الخواجه إلا بنمط خاص من أنماط السياسة فكان من الطبيعي أن ينتهي إلى هذه النتيجة:

«والخوارج موجودون في كل زمان، وهناك من أيام آدم حتى الآن من يخرج في كل بلد في العالم على الملوك والأنبياء، عليهم السلام، ولا قوم أكثر منهم شراً وتيهاً وأسوأ فعلاً، وهؤلاء يتسلقون أصعب جدران المملكة ليفسدوا في الدين، ويصغون لكل أحد، وعيونهم تلتقط كل شيء»(1).

وكانت السلطة الحقيقية في عصر الخواجه بيد الملك الحنفي، وإدارة السياسة مربوطة بذكاء وزيره الشافعي، ولا خطر يهدد السلطة المتغلبة إلا خطر المتمردين من الأقوام والفئات الساخطة، التي تتكتل تحت مظلة (الشيعة).

«... لو، نعوذ باللّه، أصاب هذه الدولة القاهرة غضب من السماء فستظهر كلاب الانتفاضات، ويخرجون على الدولة، بعد أن يستصرخوا شيعهم،

---

(١) المصدر نفسه.

ويعملوا كل شيء ممكن من شر وفساد وقتل وبدعة. فيدَّعون الإسلام قولاً، لكنهم بالفعل كفار، وباطنهم خلاف ظاهرهم، وقولهم خلاف عملهم. ولا عدو لدين محمد عليه السلام أسوأ منهم، ولا خصم لملك اللّه أكثر شؤماً ونفرة منهم))[١].

والخواجه هو وزير السلاجقة الذين يحكمون بلاد العجم، وإن قال: ((هؤلاء القوم الملعونون كانوا قد خرجوا في الشام، واليمن والأندلس وكثيراً ماقتلوا...))[٢].

إلا أنه قصد الاختصار في بيان قصة (من كانوا في ملك العجم)[٣].

وفي الفصل الرابع والأربعين من الكتاب يبدأ الخواجه حديثه بـ((خروج مزدك، وما هو مذهبه وكيفية مقتله وقومه على يد أنوشيروان العادل)) ليعلم لماذا الاقتداء بأنوشيروان مظهر العدل والقوة والإرادة والملك الحسن، برغم أن هذا الملك العادل، كما في خبر الخواجه، قد أمر في إحدى الليالي بدفن اثني عشر شخصاً في حفرة من رأسهم حتى وسطهم وأرجلهم في الهواء بسبب طاعتهم لمزدك، وقد أهيل عليهم التراب، وضغط حتى تماسك في حفرته[٤].

وأما مزدك ((... فقد وضع حتى صدره في حفرة، رأسه إلى الأعلى وأطرافه داخل الحفرة، ووضع من حوله الكلس والتراب حتى يتحجر))[٥].

ثم تحدث عن خروج السنباد، والباطنيين، والقرامطة، وأصحاب الديانة الفاسدة، وذكر أن ثبات الملك منوط بالحذر من خطر هؤلاء، وحث الملك على قمع المتمردين من أهل الديانات الفاسدة بقسوة.

---

(١) المصدر نفسه، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٥٦.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٧٦-٢٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٧٧.

ولم يطل الغزالي الكلام عن الرافضيين والباطنيين إلا أنه بعد أن تابع أردشير وواءم بين الدين والملك، كرر كلام الخواجه: إن «أفضل مايكون للملك أن يكون ديناً محباً للدين». ويضيف:

«وإن علم أن في ولايته من يتهم بدينه ومذهبه أمر بإحضاره وتهديده وزجره ووعيده، فإن تاب وأناب سلم، وإلا وقع عليه العقاب ونفاه عن ولايته ليطهر ولايته من أعوانه وبدعته، وتخلو من أهل الأهواء، ويعز الإسلام»[1].

وكان الغزالي يكن للخواجه، الذي تتلمذ على يده الاحترام الكثير، حتى تأثر كتاب (نصيحة الملوك)، في الاتجاه والمضمون، بكتاب (سير الملوك)، وإذا كان هناك اختلاف في التفصيلات فسببه أن الخواجه كان بمنصب الوزير، وكان يهتم كثيراً بالعمل والإلزامات، ويعي الأخطار التي تهدد السلطة فعلاً، إلا أن الغزالي مفكر، وكان قد اعتزل العمل الحكومي عندما ألف الكتاب، فكرس جهده أكثر لبيان محتوى ومضمون النظام الملكي ومقوماته. إلا أن إطار كلا الكتابين واحد، إضافة إلى وحدة الجمل والتعابير في أغلب الموارد. ومن الواضح أن الغزالي كان منشداً إلى الخواجه وصحة فكره وتدبيره، وكان يؤكد ذلك من خلال ثنائه عليه.

ولم يبحث الخواجه نظام الملك في كتاب (السياسة) مسألة انتخاب الوزير من قبل الملك بشكل مستقل، ولم يخصص للوزارة فصلاً خاصاً، بل ذكره عبر توصياته للملك، كي يتنبه ويسعى إلى أن يكون سلوك الوزراء وغيرهم من العاملين مع الناس سلوكاً حسناً، وأن يتفقد الوزراء والمعتمدين بشكل سري ليطمئن من صحة عملهم[2]. وربما راعى الخواجه الأدب باعتباره وزيراً، وتنزه عن الاهتمام بالمنصب الوزاري بالرغم من مكانته الرفيعة كي لا يتهم بالطمع. ولعل سبب عدم الاهتمام يعود إلى طبيعة تفكير الخواجه في السياسة، إذ إنه

(١) نصيحة الملوك، مصدر سابق، ص١٠٦. وانظر الطبعة العربية، ص١٩٦.
(٢) سير الملوك، ص ٣٠-٣١.

يجعل الملك الأساس والمحور، الذي يتفرع عنه ويتبع سلطته كل شيء. فإن كان الأصل شامخاً متماسكاً استطال الفرع وقوي. بينما خصص الغزالي باباً لـ(سياسة الوزارة وسيرة الوزراء)، وجعل كمال الملك بمؤهلات الوزراء.

«اعلم أن السلطان يحسن ذكره ويعلو قدره بالوزير إذا كان صالحاً، كافياً، عادلاً، لأنه لا يمكن لأحد من الملوك أن يصرف زمانه ويدبر سلطانه بغير وزير، ومن انفرد برأيه ضل لغيره»[1] .

وأكد قوله بأدلة من القرآن والسنة النبوية وسيرة أردشير بابكان، وقال في نهاية الباب:

«من حسن حظ الملك أن يعطيه اللّه وزيراً صالحاً، وصادقاً، ورؤوفاً. قال الرسول عليه الصلاة والسلام: «من أعطي الإمارة، وأراد اللّه تعالى به خيراً أو شراً أعطاه وزيراً زاهداً، صادقاً وخيراً، ليذكر الأمير إذا قصر مع رعيته، ويعينه إذا احتاج لمعونة»[2] .

ويرى الغزالي، الذي يعتقد بأفضلية ملوك إيران، أن أبرز مصداق للوزراء هم وزراء إيران، قال مؤلف هذا الكتاب: «إن اللّه جل اسمه يظهر قدرته في كل حين وزمان ووقت وأوان، ويصطفي جماعة يختارهم من عباده مثل الملوك وأكابر العلماء ليعمر بهم الدنيا.

ومن عجائب الزمان حديث البرامكة الذين لم يوجد لهم في الدنيا نظير في الكرم والسخاء وبذل المعروف والعطاء. وكان تحت حكمهم أكثر الولايات الوافرة والمرتفقات، وبعد انقراضهم فسدت أحوال الوزارة، ولم يبق لخدمة الملوك رونق ولا نضارة، إلى أن أوجد اللّه تبارك وتعالى آل سلجوق وظل دولتهم إلى النظام وأوصلهم إلى درجات الوزراء المتقدمين وأرفع»[3] .

(١) نصيحة الملوك، ص١٧٥.

(٢) المصدر نفسه، ص١٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣-١٨٤، وانظر الطبعة العربية ٢٧٩-٢٨٠.

ويقول الغزالي في كتاب (السياسة)، ولاسيما في آخر كلامه في هذا الباب بشكل سافر: «إن النظام المنشود هو النظام الملكي، الذي يجسد الساسانيون نموذجه البارز في إيران، ولاسيما حكومة أردشير بابكان وأنوشيروان. بل وليس هو مجرد نظام منشود، وإنما نظام طبيعي اختاره اللّه، وأقرّه الحاكم على نظام الوجود».

وبعد أن أهمل منذ عصر بني أمية ما كان سائداً من أساليب وتقاليد في عصر الخلفاء الراشدين من الناحية العملية أخذ الاتجاه العام يسير عقلاً وعملاً باتجاه النظام الملكي، ثم حلت بشكل تدريجي الإمبراطورية الأموية والعباسية محل الخلافة البسيطة والشعبية التي كانت في صدر الإسلام. إلا أن تذبذب المفكرين المسلمين بين النموذج الذي ظهر في صدر الدعوة الإسلامية والمنهج الذي اعتمده الخلفاء الأمويون والعباسيون، ومن ثم أسلوب ومنهج الإدارة والسياسة للأمراء والحكام المتغلبين، قد أفضى بذلك إلى اتجاه العام.

لقد أمضى الفقهاء كتب أنظمة السياسة الشرعية كما هي موجودة في العالم الإسلامي، وأوضح مؤلفو كتب السياسة بصراحة الإبهام الذي يلف صحة إمضاء الشريعة لها. وحاولوا أيضاً إثبات إمضاء الشارع وقبوله لما يريدون، تمسكاً بنوع من التفسير والتأويل، وتمسكاً بالعناوين والموضوعات الدينية العامة والكلية. وقد اختاروا التغلب بلباسه الملكي باعتباره ضرورة للنظام السياسي الواسع، المشتمل على مختلف الأقوام والثقافات والجماعات، واعتبروه نموذجاً سياسياً لا بديل له. وطبقاً للنموذج الساساني تقع على هذا النمط من السياسة مسؤولية حماية الدين والدفاع عنه، واعتباره أحد أسباب بقائها وثباتها. والدين الصحيح والركيزة الأساس للسياسة في العالم الإسلامي، ولا سيما في رأي بعض الكبار كالغزالي هو الإسلام، والمذهب الصحيح هو بعض مذاهب أهل السنة. ويكمن الخطر في عالم تحف فيه البلاد والأمة الإسلامية عوالم من الشرك والكفر، هو في رأي مؤلفي كتب السياسة، إذا كانت الأصالة للسياسة القائمة

على القوة، القوى الداخلية التي تهدد السلطة المركزية، وإن كانت سلطة مضطربة ومهزوزة، والديانة السيئة كل ما ينتسب إلى مذهب آخر غير المذهب المنتخب والمقبول من قبل الحكومة المغتصبة آنذاك، وغالباً ما يقصد به التشيع.

ومن ثم خرجت الاختلافات من إطارها الكلامي، وحل بدل الارتكاز إلى البرهان من قبل الطرفين والجدل الفكري المتقابل، حل السيف المسلول حكماً أخيراً بين القلوب المملوءة غيظاً وحقداً. وغرق التاريخ الإسلامي جميعه ببحر من الصراع الدموي القاسي، وحل التعصب محل التعقل، و لم يجد المعارضون سوى القوة علاجاً لأمراضهم. وهذا من اللوازم الطبيعية للأنظمة المتغلبة. إذ ليس لمعارضي الحكومة القائمة على القوة سبيلٌ آخر سوى القوة يستخدمونها ضد السلطة الحاكمة. و لم تعد الأنظمة القائمة أي التغلب، طرفاً في النزاع، وإنما أطراف النزاع الحقيقي هم الأشخاص. من هنا صار كل من توافر على قوة أكبر واستطاع السيطرة على خصمه صار يعتبر التغلب أهم وأنجع الوسائل في الحكم.

والغريب أن مواجهة الشيعة مع الحكومات السنية التي يؤيدها الفقهاء والمتشرعة من أهل السنة، سواء في عصر الفاطميين الإسماعيليين أو عصر الصفويين الإماميين قد تحول إلى مواجهة بين المتشرعين من أهل السنة وبين الحكومات المؤيدة التي تحظى بتأييد الفقهاء والمتشرعين الشيعة. لكن هناك استثناء بين الفقهاء والعلماء السنة في عصر الحكومات السنية. غير أن بعضهم كان يرفض انحراف الخلافة وانحطاط الحكومات التابعة لها. وأيضاً هناك استثناء في عصر الأسر الشيعية، فإن بعض الفقهاء والعلماء الشيعة لم يقتربوا و لم يؤيدوا هذه الحكومات. إلا أن معارضة المعارضين للوضع لم تكن عن وعي لحقيقة التغلب ولا من أجل العثور على طريق للخلاص منه، كما أن المنسجمين مع الوضع آنذاك، ليسوا جميعاً من طلاب الدنيا، وممن باعوا مبادئهم بدنياهم، لكن بما أن أغلب هؤلاء لم يفهموا إلا التغلب أسلوباً مناسباً للسياسة، لذا فهم يعكسون الواقع بما يوافق مصالحهم.

وبرغم الجذور الكلامية للنزاعات السياسية إلا أن البعد المنطقي والفكري في الخلاف الكلامي قد تحول في عصر استيلاء التغلب إلى مواجهات ونزاعات عاطفية، وحلّت البغضاء والمحبة بدل المنطق، وأصبحت المصلحة في نظر كل فرقة في استلام السلطة وضمان الاعتراف بها، فتحولت الساحة حلبة للصراع بين الطقوس والمظاهر المذهبية المقبولة في مقابل طقوس ومظاهر المذهب المنافس، وبذلك تحول المتغلب الذي يتمكن من تحقيق رغباتهم أملاً في أنظار أتباع تلك الفرقة.

وفي نهاية البحث هناك نقاط تبدو الإشارة إليها ضرورية:

ما نقلناه عن الغزالي في هذا الفصل هو من القسم الثاني من كتاب (نصيحة الملوك)، الذي أعتقد أنه عكس الواقع السياسي الحاكم أو أنه كان هدف الحكام والقادة في جميع عصور التغلب على مدى عدة قرون، أي إن الاستبداد الملكي في العصر الإسلامي قد حصل على جواز وهوية دينية إسلامية.

ولهذا الكتاب قسم آخر يختلف عما نقلته إلى الآن:

في القسم الثاني من الكتاب، يبدو الغزالي إنساناً واقعياً ويفتخر بإيرانيته ويعتبر العادات والتقاليد الإيرانية نموذجاً أعلى للحياة المدنية. وبرغم كونه مسلماً إلا أنه مسلم إيراني. وإسلامه لم يلغ أي جهة من ماضيه، وإذا كان الدين الجديد قد نسخ الدين القديم؛ فإن منهج الإدارة والسياسة للإيرانيين ظل يمثل أفضل نموذج سياسي حظي بالتأييد والإمضاء، وكما أن الملكية الإيرانية قد اكتملت بالدين الإسلامي، كذلك يجب أن يتكامل الإسلام مع المنهج السياسي المجرب في إيران القديمة.

ومحور اهتمام القسم الثاني من (نصيحة الملوك)، كما في (سير الملوك)، هو السلطة السياسية (التي تقوم على التغلب الموجه). لكن يبقى للدين والمصلحة مكانة خاصة فيه بنسبة علاقتهما بالسلطة. فالدين الصحيح سبب لثبات واستطالة الملك، ومصالح الحاكم وقوته تتأكدان باكتساب ود الشعب.

والقسم الثاني من (نصيحة الملوك) هو أبرز وأشمل نماذج الكتب السياسية، التي رسمت صورة النظام السياسي للعالم الإسلامي القائم على نموذج النظام الملكي الساساني، وكان يهدف إلى تثبيت هذا النمط من السياسة، وضمان استمرارها باعتبارها أفضل نظام سياسي. نمط من السياسة اقتضاه خالقه، وتمتد جذور سلطة الملك، الذي هو خيرة خلق العالم، في المشيئة الإلهية، وتؤكد تجربة الشعب الإيراني الذكي والمتمدن له، الشعب الذي أسس حضارة كبيرة، وكان مؤهلاً للرئاسة والقيادة في الأرض مدى عدة قرون، تؤكد صحته وفاعليته.

والخلاصة: إن ما جاء في هذا القسم من كتاب الغزالي يختلف مع حقيقته واتجاهه الفكري والعقيدي في كتبه الأخرى.

وبالرغم من أن الغزالي من أهل الفكر والفلسفة إلا أن حرصه على الدين والشريعة دفعه إلى مواجهة الفلاسفة وإخضاع الفكر لحقيقة الدين الرفيعة. وهو أيضاً (حجة الإسلام) ومحور الدين والشرع في نظر قسم كبير من الأمة، وبعد انقضاء عصر أزمته الروحية الصعب اعتزل الدنيا وسلك طريق الحقيقة بالزهد - التي ظاهرها الشريعة - وتعلق بها. ولم يراع أصول الأدب مع الفقهاء الحقيقيين، حتى عندما اعتبر الفقهاء علماء دنيا وعلمهم علماً ظاهرياً، إلا أن لسانه الحاد كان موجهاً إلى هؤلاء العلماء المحتالين.

فكم هو الفارق حينئذ بين هذه الشخصية، والشخصية الواقعية التي كانت تبرر سياسة أهل الدنيا الأقوياء الظلَمة؟

وقد تسبب عدم انسجام ظاهر هذا القسم من الكتاب مع سنخ عقيدة ومنهج الحياة الدينية والاجتماعية والروحية للغزالي، المتشرع الزاهد، تسبب في الشك في نسبته إليه.

وقد ذكر الأستاذ همايي في مقدمة كتاب (نصيحة الملوك) قرائن تدل على عدم انسجام موضوعات هذا القسم مع عقائد وشخصية الغزالي، لكنه أضاف

في النهاية: إنه لا يوجد دليل قطعي على عدم نسبته إلى الغزالي، بل إن الشواهد التاريخية تدل على أن القسم الثاني من الكتاب هو للغزالي أيضاً[١] .

«ما هو مسلم به أنه لم يمض سوى قرن من الزمن على وفاة الإمام محمد الغزالي حتى تعرف الفضلاء والمحققون في التاريخ والأدب على جميع كتاب (نصيحة الملوك)، الشامل لكلا القسمين باسمه وبقلمه، وبهذا الاسم والعنوان ترجم الكتاب إلى العربية باسم (التبر المسبوك)، ومنذ منتصف القرن السادس الهجري، تاريخ ترجمة الكتاب إلى العربية، وإلى الآن لم يطلق و لم يكتب أحد على أي واحد من القسمين اسماً آخر عدا اسم الإمام محمد الغزالي»[٢] .

ولكن بالرغم من انسجام موضوعات الكتاب مع عقلية وشخصية متشرع إسلامي ومثالي كالغزالي، لكن يمكن نسبته إليه مبرراً بواقعيته وذكائه، بهذا التوضيح:

أولاً: كان الغزالي يائساً من إقامة حكومة دينية كما يريد، ويأسه هذا جعله يستسلم لقدر الأمة في ظل الواقع السياسي والاجتماعي آنذاك.

ثانياً: إن الأصل في مقام التحكيم بين المصالح والمفاسد فيما مضى هو وجوب تعزيز سلطة المتغلب، لأنه بالرغم من كونه ظالماً، و لم يأت للسلطة وفقاً للموازين الصحيحة، لكنه على كل حال سني، ويلتزم جانب الإسلام بالرواية السنية في مقابل مخالفي الإسلام، وفي مقابل الفرق الإسلامية المعارضة. وكان الغزالي يقلق من قوة المذاهب الشيعية، فيعتبر من واجبه الدفاع عن هذه الحكومة.

ثالثاً: إن نار الفتن والاضطرابات التي كانت تتقد بشكل أو بآخر في أنحاء العالم الإسلامي لا يطفئها، كما يعتقد الغزالي، إلا سلطة واسعة كبيرة، تعيد

(١) المصدر نفسه، المقدمة، ص٨٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٨٢ - ٨٣.

الأمن والاستقرار إلى المجتمع الإسلامي. أي إن هاجسه الأكبر ليس هو الظلم، وإنما الفتن والاضطرابات، ولكي تقمع الاضطرابات والقلاقل - ولاسيما إذا كان المتمردون من الشيعة أو من الخوارج أحياناً - فإن القوة هي الأساس وإن لازمها ظلم واعتداء.

ولما كان الغزالي يرى السياسة الساسانية أفضل نموذج حيث قوته ومركزيته، لذا كان في تبريره وتوجيهه والدفاع عن هذه السياسة، التي حاول التوفيق بينها وبين الإسلام.

ويحتمل أيضاً أن تكون للغزالي مصلحة شخصية برغم عدم إيمانه بما قيل، إلا أنه اضطر لذلك تحت ضغط إرادة الملك، وربما ثباته دفعه إلى إقناع الملك به بعد تحرره منه.

وأما القسم الأول من الكتاب فهو بلا شك للغزالي وجاءت هذه الموضوعات نفسها في كتاب (كيمياء السعادة)، كما أنها ذكرت في أغلب تراثه.

وفي هذا القسم كما في القسم الثاني، اعتبر الحاكم وسلطته، اللذين هما محور البحث، الأساس دون أن يبحث عن حقيقته وأحقيته ومشروعيته. لأن الغزالي كان من أهل الرأي، وكان مقامه لا يسمح له بالجدل، فالسياسة - في رأيه - كغيرها من حقائق الوجود والكائنات خارجة عن إرادة الإنسان، ويقتصر واجبه تجاهها على التعرف عليها باعتبارها مصداقاً للقضاء الإلهي، وإذا كان هناك من يعتقد أن تغير السلطة خاضع لإرادة الإنسان؛ فإن كلامه لا يجدي في عصر سيطرة التغلب الأعمى. لذا فإن الشيء الذي كان ممكناً بالنسبة إلى الغزالي هو أن يوجه السلطة الحاكمة وجهة عقلية وشرعية، وحينئذ يمكن مع انخفاض شدة السيطرة بالقهر، إذا كان ذلك ممكناً، يمكن السيطرة على الواقع.

ومراد الغزالي من ملك المشرق (أو ملك المشرق والمغرب)[١] في هذا القسم من الكتاب هو (سنجر) في الصورة الأولى، وفي الصورة الثانية يقصد (ملكشاه) السلجوقي الذي كان ملكاً آنذاك.

ويبدأ الغزالي في هذا القسم عن تفاهة الدنيا والسلطة الدنيوية، ويحذر السلطان، إذا أراد الخلود والمجد، من المتع الطارئة، ويؤكد أن طريق الصدق هو قوة الإيمان، وهذا هو أساس السعادة. وبما أن القلب مركز الإيمان والعلم، لذا ختم هذا القسم بحديث مجمل عن وجود الحق تعالى وكماله وقدرته وسمعه وبصره وكلامه وأفعاله، وامتد الكلام لليوم الآخر، ووجوب تذكره، وبيان مكانة الأنبياء، ولاسيما النبي الخاتم[٢] .

وبعد الأصول بيّن فروع الإيمان وهي: العدل ولاشيء كالعدل - كما يقول: ينقذ الإنسان من اليوم الآخر، وقد بينه بعشرة أقسام وذكر لكل واحد شاهداً أو عدة شواهد من الدين والتاريخ الإسلامي[٣] .

ثم قال: إن هذه الشجرة وجذورها تسقى من نبعين علميين، أحدهما معرفة الدنيا وعلاقة الإنسان بها، والآخر معرفة اليوم الآخر وتذكر الموت[٤] .

والغزالي في هذا الكتاب معلم واعظ يحاول عن طريق تذكير صاحب السلطة بحقيقة الحياة وعلاقته بالقوة الأزلية لله وباليوم الآخر، ليسوقه نحو العدل ومراعاة الناس والحد من شدة تغلبه وتكبره، وهذا العمل هو عمل من زهد الدنيا، والغزالي متصوف اتخذ من مدينة طوس ملجأ له وترك الدنيا لأهلها، وانشغل بتهذيب النفس والارتياض أكثر، وتربية طلاب أتقياء يحاولون أمام إرادة الملك أو الأمير أن يحيدوا عن طريق القضايا المعنوية من شدة تعلقهم بالدنيا.

---

(١) المصدر نفسه، ص١.

(٢) المصدر نفسه، ص٥ - ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ص١٣ - ٥١.

(٤) المصدر نفسه، ص٥٢ - ٧٩.

والغزالي في هذا الكتاب متصوف أكثر من كونه عالماً يعلم بظاهر الدين والشريعة، وهذا واضح في الأصل الثاني من أصول العدل.

يقول في هذا الأصل: ينبغي أن يكون الملك أو الحاكم متعطشاً لرؤية علماء الدين، حريصاً على سماع مواعظهم، وأن يمتنع من لقاء العلماء الطماعين، المتملقين والنفعيين. والملفت أن أغلب من ذكرهم من علماء الدين الذين ينبغي أن يعتمد عليهم، هم من مشاهير الزهاد والصوفية مثل: شقيق البلخي، فضيل ابن عياض و... وفي مكان آخر يكتفي بذكر قول عن أحد الزهاد أو العظماء[1] .

وفي هذا الكتاب يحيل الغزالي القارئ إلى كتاب (إحياء علوم الدين) للاطلاع أكثر على الموضوع.

ويرى الغزالي في هذا القسم من كتاب (نصيحة الملوك) أن أهم ما يهم عالم الدين والمسلم الزاهد الصادق أن يقنع الحاكم القوي بتذكر الآخرة والمعاد والقدرة اللامتناهية لله تعالى، وأن يوجهه نحو الرفق والعدل والخدمة، وألاّ يخرج البحث عن دائرة المعنويات والدين وتاريخ الإسلام. وهذا القسم يمكن أن يكون شاهداً على ما ندعيه أن علماءنا من السابقين لم يتمكنوا من توجيه عقولهم نحو أسلوب سياسي آخر سوى التغلب، وكأنه قدر مقدر على الإنسان.

* * *

(١) المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٣٦.

الفصل السادس

الفرار من قدر السياسة إلى تدبير العقل

ابن باجة (ت ٥٣٣هـ)

ليست ثمة فوارق أساسية في السياسة السائدة في العالم الإسلامي برغم الاختلاف في طبيعة الصراعات والمواجهات القائمة آنئذ بين السياسيين وأصحاب السلطة.

إذ كان الفكر السياسي يتماشى مع الواقع السياسي، مع قبول العاملين في حقل السياسة (ماعدا الفارابي)، وهو أمر مشترك بين الجميع، بالسياسات القائمة باعتبارها واقعاً خارجاً عن إرادة الإنسان، والأكثر من ذلك أنها مرتبطة بإرادة القوى المتسلطة في ذلك العصر. إلا أن انطباع المفكرين عن هذا النمط من العقل مختلف، فكثير منهم كان بصدد تبرير وتنزيه الواقع، وبعضهم كان يرفض أي عمل سياسي أو التزام مدني لإلغائه موضوع السياسة، أي الدنيا. وآخرون توغلوا في ما بعد الطبيعة، وتركوا العقل السياسي للسياسيين (برغم تأثر بعضهم بالخدع السياسية، بسبب الفصل بين النظر والعمل، أو بسبب ما أبداه من ملاحظات)، وحصروا الفلسفة العملية في الأخلاق الشخصية.

والحقيقة أن المجموعتين الأخيرتين قد تجنبتا السياسة، وصار الفكر السياسي مختصاً بالأشخاص الواقعيين، ممن يبررون أو يقومون السياسة الموجودة بنظرة إيجابية.

واستعراض أفكار هؤلاء وبالأخص في حقل السياسة، له حديث لا يسعه ضيق مجالنا. وليس هدفنا استعراض تاريخ الفكر السياسي للمسلمين، وسنصل إلى أهدافنا وإن لم نتناول جميع التراث السياسي، لأن هدفنا الأساس يقتصر على بيان الأنماط الأساسية لفكر المسلمين السياسي (بعد الخلافة الراشدة حتى بداية هذا العصر). وفي هذا الباب نكتفي بأقوال أبرز ممثلي كل واحد من الأنماط الفكرية، ونتجنب تناول تراث من ديدنهم تقليد الماضين ويقتصرون على التكرار الممل، أو من يقف عملهم على حدود اختيار أحد الآراء أو التلفيق بينها، وربما يطال بعض الجزئيات بتصرف يسير. وأعتقد أن ثمة تشابهاً في الوضع والفكر السياسيين بين شرق العالم الإسلامي وغربه.

إن ما استعرضناه إلى الآن كان يخص وسط وشرق العالم الإسلامي القديم، إلا أن شكل الحضارة في المغرب، ليس أقل عظمة وشهرة مما هو موجود في المشرق. ولاسيما على صعيد الفكر الاجتماعي والسياسي، إذ إن هناك عظماء مثل ابن خلدون ممن توافر على جهد ممتاز لا في المغرب فقط، وإنما في أنحاء تاريخ الفكر لدى المسلمين.

وسنشير في هذا البحث بتفصيل نسبيّ إلى الآراء والأفكار السياسية لاثنين من مشاهير المغرب الإسلامي على الساحة الفكرية والثقافية، وهذا أول خطوة في وادٍ وعرٍ، لم يوطأ لدراسة الفكر السياسي للمسلمين، وإذا كان هناك أي ضعف في المحاولة، فإنها ستفتح الطريق أمام أصحاب التتبع والتأمل على صعيد الفكر السياسي باتجاه هذا العالم، وبهذا سأكون مسروراً.

مر سابقاً أن الفكر السياسي بعد الفارابي قد اتجه نحو وادٍ واسعٍ وملغّز لما بعد الطبيعة العقلي والذوقي، وخرجت من الناحية العملية الفلسفة المدنية والفكر السياسي من دائرة تفكير المسلمين، بعد أن تولى الفكر السياسي أشخاص، ليسوا فلاسفة فقط، بل في كثير من الأحيان ليسوا على وفاق مع الفلاسفة والمفكرين.

ابن باجة فيلسوف في عصر انقطاع التفكير الفلسفي في حقل السياسة، واليأس من تغير حقيقة سياسة التغلب والاستبداد، استطاع بذكائه بيان وشرح وتبرير أسباب الهروب من الفلسفة العملية والتوغل في الفلسفة النظرية، ثم الاستغراق فيما بعد الطبيعة العقلاني، الذي هو من الخصائص الراقية لمسار الفلسفة في العالم الإسلامي. وبكلمة أخرى بيَّنَ ابن باجة السبب وراء إقبال كبار الفلسفة الإسلامية، الأعم من المشائين والإشراقيين وروّاد الحكمة المتعالية، على هذا الطريق.

وابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ التجيبي، فيلسوف، عالم ورجل دولة، أندلسي توفي عام ٥٣٣هـ في مدينة فاس في المغرب. وقد ولد في سرقسطة، ولكن لا تتوفر معلومات كافية عن تاريخ ولادته. وروى ابن أبي أصيبعة أنه كان شاباً حين وفاته، فيحتمل أن تكون سنة ولادته عام ٤٧٨هـ، أي تزامناً مع نهاية حكومة وموت أبي عامر يوسف بن أحمد، أول أبناء هود الملقب بالمؤتمن أحد ملوك الطوائف في الأندلس(١).

وكانت حياة ابن باجة في عصر سادت الأندلس بعد انهيار الخلافة الأموية اضطرابات سياسية، أي في عصر انهيار حكومة ملوك الطوائف. وكما ذكرنا مراراً أن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام الأموي قد دخل الأندلس عام ١٣٨هـ، بعد انكسار يوسف الفهري والي العباسيين في الأندلس، وأقام هناك الخلافة الأموية الثانية. وفي عام ٤٢٧هـ انتهت خلافة الأمويين بموت هشام الملقب بالمعتمد بالله، لتبدأ حكومة ملوك الطوائف(٢).

آنئذ كانت حكومة المرابطين في شمال إفريقية، وكان أشهر ملوكها يوسف ابن تاشفين مؤسس مدينة مراكش، فتقدم بجيش كبير نحو الأندلس التي كانت

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، طهران، ١٩٩٠م، ص٦٦ - ٦٧.

(٢) ابن باجة الأندلسي، تدبير المتوحد، تحقيق وتقديم: د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، دار الفكر بيروت، ١٣٩٨هـ، المقدمة، ص٦.

تتعرض لهجوم الإفرنج، وهزم جيوش ألفونس السادس الأراغونيين التي وصلت سرقسطة. وفي عام ٤٨٩هـ انتهت حكومة ملوك الطوائف، إلا أن سرقسطة ظلت كالدولة بيد أبي جعفر أحمد الثاني الملقب بالمستعين بالله بن أبي عامر يوسف أحمد، تفصل بينها وبين الأراضي المسيحية. وقد قتل المستعين عام ٥٠٣هـ في حرب مع الإفرنج، وخلفه ولده أبو مروان عبد الملك بن أحمد الملقب بـ(عماد الدولة).

وواجه عماد الدولة، الذي عين في جيشه جنوداً مسيحيين، فتناً داخلية، وكان علي بن يوسف تاشفين (المتوفى ٥٣٧هـ) قد خلف أباه، فأرسل محمد بن الحاج على رأس جيش إلى سرقسطة، ففر عماد الدولة من مواجهته، ولجأ إلى قلعة محصنة (روطة)، حتى مات فيها عام ٥٢٤هـ.

وبعد ابن الحاج صار (ابن تفلويت) (زوج أخت علي بن يوسف تاشفين) حاكماً على سرقسطة، واستمرت سلطة المرابطين على هذه المنطقة تسع سنوات[1].

عين ابن تفلويت ابن باجة في وزارته، ثم أرسله سفيراً لدى عماد الدولة في القلعة، إلا أن عماد الدولة اعتقله وأودعه السجن، ولما أطلق سراحه لم يعد إلى سرقسطة، وإنما ذهب إلى بلنسيه (فالنسيا)، غير أن سرقسطة سقطت بعد فترة بيد المسيحيين.

وبعد بلنسيه ذهب ابن باجة إلى المغرب، وخلال سفره وصل شاطبة وكان الحاكم آنئذ أبو إسحاق بن يوسف تاشفين فسجن ابن باجة، بسبب مخالفة المعارضين المتشرعين لأفكاره الفلسفية، لكنه أطلق سراحه بعد مدة، وبعد عدة سنوات صار وزيراً ليحيى بن أبي بكر بن يوسف تاشفين المرابط، ثم توفي في رمضان ٥٣٣هـ في مدينة فاس، والمشهور أنه قتل مسموماً[2]. وهذا ما ذكره ابن الإمام أحد تلامذة ابن باجة في بيتين من الشعر قالها في موت أستاذه:

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، ٣/ ٦٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤ – ٥.

يا حضرةَ الملكِ ما أشهاكِ لي وطناً   لولا ضروبُ بلاءٍ فيكِ مصبوبِ

ماءٌ زُعاقٌ وجوٌّ كلُّه كَدَرٌ   وأكلةٌ من بذِنْجان ابن مَعْتوبِ

وابن معتوب خادم أبي العلاء بن زهر طبيب صقلية، وهو أحد أشد أعداء ابن باجة، ولعله هو الذي حمله على أكل الباذنجان المسموم. وثمة شخص آخر كان معارضاً بشدة لابن باجة وعقائده وأفكاره وهو الفتح بن خاقان، الذي ذمه بشدة في كلا كتابيه: (قلائد العقيان) و(المطمح) ووصفه بالزنديق المنكر لله واليوم الآخر[1] .

ومهما يكن، فإن الاضطرابات والصراعات والقتل والتغلب في شمال إفريقية والأندلس آنئذ ليس أقل مما كان في وسط وشرق العالم الإسلامي، من جملتها الدولة الفاطمية التي بلغت قمتها في عصر عزيز، ثم آلت بوفاته في ٣٦٨هـ (قبل ولادة ابن باجة) إلى الضعف، واستمر بها الضعف والاضطرابات الناشئة عنه حتى عام ٥٥٧هـ، وعندما أعلن نهاية الخلافة الفاطمية، ثم الحروب الصليبية التي أصبحت عبئاً آخر عمق اضطراب الأوضاع. وصعد قلق ويأس الناس. وفي كنف هذا الفضاء والواقع السيئ طرح ابن باجة أفكاره.

يعتبر ابن باجة أول فيلسوف في الأندلس فتح الطريق أمام ابن الطفيل وابن رشد وابن خلدون.

وقد كتب هذا العالم هوامش على كتب أرسطو والفارابي، وله تراث أهمه كتابه الناقص (تدبير المتوحد). وهو أحد الأرسطوئيين، وقد تتلمذ في نطاق الفلسفة المشائية. ولا يخفى في كتابه (تدبير المتوحد) استعاراته من كتب أرسطو مثل أخلاق نيكوماخوس، كما أنه في مجال السياسة كان كالفارابي أكثر ميلاً لأفلاطون، وكثيراً ما استشهد بأفكاره بما فيها كتابه في السياسة، الذي يسمى (السياسة المدنية لأفلاطون). وسنعتمد في حديثنا هنا عن أفكار ابن باجة على كتابه المهم (تدبير المتوحد).

---

(١) تدبير المتوحد، المقدمة، ص٤ – ٥.

(تدبير المتوحد) أثر لفيلسوف يؤمن بأصالة السياسة، ويؤمن أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع. وحتى إذا قيل: إن معنى (المتوحد) هو من طلب إليه ترك المدن الفاسدة وشعبها أو الهجرة منها، فإن ذلك أيضاً تأكيد على طبيعته المدنية. والاعتزال أمر مرفوض، وهو ذاتاً شر كله، لكن يعتقد أنه في ظل الظروف غير الطبيعية، من الممكن أن يكون جيداً بالعرض، كما أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع ، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة، لكن عندما يكون الجسد سقيماً ويكون في حالة غير اعتيادية؛ فغالباً ما يكون الأفيون والحنظل نافعين والغذاء الطبيعي سيئاً.

فهو يقارن وضع الجسم في حالة كونه طبيعياً أو مريضاً مع وضع المدينة، لكن عندما يصاب المجتمع بالانحطاط والمرض؛ فإنه يوصي أحياناً باعتزاله بعنوانه خيراً بالعرض[١] .

وقد عرّف التدبير في أول كتابه (تدبير المتوحد) فقال:

«لفظة التدبير في لسان العرب على معان كثيرة قد أحصاها أهل لسانهم، وأشهر دلالاتها بالجملة على الترتيب أفعالاً، نحو غاية مقصودة. فلذلك لا يطلقونها على من فعل فعلاً واحداً يقصد به غاية ما»[٢] .

وعندما يصل إلى بيان الأقسام المختلفة من الممكن أن يكون للتدبير فيها معنى عام، يذكر هذه النقطة: «وإذا قيل بخصوص ما قيل على تدبير المدن، وما يقال عليها التدبير يتقدم بعضه بعضاً بالشرف»[٣] .

ويضيف:

«فأما تدبير المدن فقد بين أمره أفلاطون في السياسة المدنية، وبين ما معنى الصواب فيه، ومن أين يلحقه الخطأ»[٤] .

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٩.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٠.
(٤) المصدر نفسه، ص٤١.

لقد تأثر ابن باجة بالواقع السيئ المتفشي في أنحاء العالم الإسلامي، بما فيها الأندلس والمغرب، وكان يائساً من تغيرها، حتى اعتبر وجود (المدينة الجميلة) أمراً متعذراً. وتأسيساً عليه استبدل بحثه الفلسفي حول السياسة وصيغتها المثلى بدراسة واجبات ووظائف الإنسان المضطر للعيش في المدينة الفاسدة، شريطة أن يكون صالحاً فاضلاً، بعد عجزه عن التوصل إلى نظام صالح.

والإنسان الفاضل، في رأي ابن باجة، هو الإنسان المتوحد فقط، لأنه يعيش في مجتمع يسوده الفساد والانحطاط، ولا يمكنه التخلص منه.

ويعتقد ابن باجة أن العمل على إيجاد مدينة فاضلة عمل بحكم القدر فاشل ومتعذر، لذا بذل قصارى جهده لتدبير من اضطر للعيش في ظل نظام فاسد وباطل، إذ يكون عليه كحد أدنى إنقاذ نفسه. وقد عبّر عن انزعاجه من سوء الواقع واليأس من عدم تغيره باللجوء إلى لا واقعية متطرفة.

ويعتقد ابن باجة بوجود أربع مدن منحرفة وسيئة في مقابل المدينة الكاملة أو (المدينة الإمامية) كما يسميها أحياناً، ويحتمل جداً أنها نفس المدن غير الفاضلة لدى الفارابي، أي: الجاهلة، الفاسقة، المتبدّلة، والضّالة. ثم يقول:

«... اللّهم إلا ما يحكي أبو نصر عن سيرة القرى الأولى، كلها مركبة من السير الخمس، ومعظم ما نجده فيها من السير الأربع، وتلخيص ذلك معرج عنه لمن يفرغ للفحص»[1] .

مما تقدم يتضح أن كل ما رآه أو سمعه عن المجتمعات البشرية أنظمة سياسية فاسدة منحرفة، إلا ما أشار إليه الفارابي، فإنه صحيح، لولا أن إمكان تحقق (المدينة الكاملة) في رأي ابن باجة على درجة من الضعف ينبغي معها أن تصنف على القضايا المستحيلة لأنها ليست بيد الإنسان.

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

ويصور ابن باجة المدينة الفاضلة بشكل لا يمكن بلوغه، ولعله تأثر بأفلاطون، الذي كان يروم من طرحه (المدينة الجميلة) بيان هدف بعيد (وإن كان متعذراً) وهو أن يجعل الوصول للحظ السعيد أحد هموم الإنسان، ليعكس الاقتراب منه علو همته، بقطع النظر عما إذا كان واثقاً من بلوغه أم لا. أو حتى إذا كان جازماً بعدم الوصول، فلا أقل من أنه يتطلع إلى هدف يوجه سلوكه، فتكون فضيلة الإنسان بمدى قربه منه.

وليس لابن باجة سوى إشارات كلية حول النموذج الأعلى للمدينة الإنسانية، وأما مفصل كلامه ففي تحديد واجبات من يحاول تحصين الذات، قدر الإمكان، من التلوث بهذه الأنظمة، وإن كان مضطراً للعيش في ظل أنظمة سياسية فاسدة. وإذا كانت السعادة العامة متعذرة فسيكون كلام ابن باجة ناظراً للموقف الأخلاقي والسلوكي للإنسان الباحث عن الحقيقة والصلاح، المحكومة بالعيش في مجتمع سيئ. ويسعى خلال بحثه عن الاستقرار الباطني أن يخرج ببساطة من الماء الآسن. يقول:

«ونحن في هذا القول نقصد تدبير هذا الإنسان المتوحد، ونتبين أنه قد لحقه أمر خارج عن الطبع، فنقول كيف يتدبر حتى ينال أفضل وجوداته»[١] .

وهو هنا في آرائه كالطبيب، إذ يحتفظ بوصايا للحفاظ على الجسد السليم للإنسان، ومن أجل شفائه من المرض.

ويتصور ابن باجة عن المجتمع المنشود تصوراً سيئاً، والحق أن بلوغه متعذر يقول:

«ولما كانت المدينة الفاضلة تختص بعدم صناعة الطب وصناعة القضاء، وذلك أن المحبة بينهم أجمع فلا تشاكس بينهم أصلاً، فلذلك إذا عري جزء منها من المحبة ووقع التشاكس، احتيج إلى وضع العدل، واحتيج ضرورة إلى من يقوم

(١) المصدر نفسه، ص٤٧.

به، وهو القاضي. وأيضاً فإن المدينة الفاضلة أفعالها كلها صواب، فإن هذه خاصتها التي تلزمها، ولذلك لا يتغذى أهلها بالأغذية الضارة، فلا يمرضون ليحتاجوا إلى طبيب، وكذلك يدفعون المرض بالرياضة، فإذا ما خالفوه حدثت عند ذلك أمراض كثيرة، وبيّن أن ذلك ليس لها، وعسى ألا يحتاج إلى طبيب وقاض، وكلما بعدت عن الكمال فهي تحتاج إلى هاتين الصناعتين أكثر»[١] .

ولا وجود لهذه المدينة الفاضلة والجميلة إلا في عالم الخيال. والواقع إما أنه مرفوض دفعة واحدة أو أنه خليط من الحسن والسيئ، وإذا كان هناك سلوك فاضل فهو مختص بالأشخاص وليس بالجمع والمجتمع، من هنا تحدث ابن باجة عن (النوابت).

والنوابت قوى ذاتية الحركة، لا تنسجم في أخلاقها وسلوكها مع الأخلاق السائدة في الاجتماع أو المدينة. وقد مر مكرراً أن الفارابي قد تحدث عن (النوابت)، إلا أنهم في رأيه أفراد منحرفون يعيشون في المدينة الفاضلة، بينما النوابت عند ابن باجة أفراد صلحاء ويتصفون بسلامة التفكير والسلوك الفاضل، إلا أنهم يعيشون في مجتمعات سيئة ومنحرفة، لأن المدينة الفاضلة، في رأيه، خالية من الكذب، وإذا كان في المدينة أفراد غير صلحاء، فليست هذه المدينة مدينة فاضلة، إذن فالنوابت أناس صلحاء إلا أنهم يعيشون في مجتمعات سيئة:

«فأما من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة، أو كان فيها نقيضه هو المعتقد، فإنهم يسمَّوْن نوابت»[٢] .

ولم ينكر ابن باجة أن عنوان النابت يمكن إطلاقه على جميع من هم في أفكارهم يختلفون عن الأفكار السائدة في المدينة. من هنا ينبغي تسمية أصحاب الأفكار المنحرفة في المدينة الفاضلة نوابت أيضاً، إلا أن رأي ابن باجة أن المدينة الكاملة والفاضلة خالية من الأفكار الخطأ والأفعال المنحرفة، وليس فيها من

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣ - ٤٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٥.

الناحية العملية نوابت، وإذا طرأت على المدينة أفكار خاطئة فإن أهل هذا المجتمع وهذه المدينة مرضى غير فاضلين:

«... فبين أن من خواص المدينة الكاملة ألا يكون فيها نوابت، إذا قيل هذا الاسم بشكل خاص، لأنه لا آراء كاذبة فيها، ولا بعموم، فإنه متى كان فقد مرضت وانقضت أمورها وصارت غير كاملة»[١] .

تأسيساً على ما مضى، لا يستعمل مصطلح النابت بالمعنى العام الشامل لصاحب كل فكر وعمل لا ينسجم مع الأفكار والعقائد والسلوك السائد في أحد المجتمعات. والواقع أن النابت عند ابن باجة هو المتوحد، الذي تصدى ابن باجة لبيان منهج وأسلوب حياته وتدبيره حتى يبلغ السعادة.

ويشترك الإنسان في رأي ابن باجة مع الجماد والنبات والحيوان غير الناطق بأمور، إلا أنه يمتاز من غيره من الموجودات في قوى تفكيره وفكره[٢] ، وقوة إرادته واختياره[٣] اللذين يتجليان في أفعاله، لكن ليست أفعاله الناشئة عن ردة فعل وانفعال، أو المتأثر منها بعوامل غير إنسانية، وإنما مراده الأفعال المنبثقة عن الفكر والمسبوقة به[٤] . وأما الأفعال الناشئة عن دوافع حيوانية فهي أفعال بهيمية، بينما السلوك الإنساني سلوك صادر عن عقل وإرادة[٥] .

ويتحدث فيلسوف الأندلس بالتفصيل عن الصور الروحانية، ويقسمها إلى قسمين شاملين، أحدهما صورة الروحاني المطلق أي العقل الفاعل، والمعقولات المرتبطة به، أي ما هو موجود في دائرة قوى العقل. والقوة العاقلة للإنسان، وهي مجردة بشكل كلي عن الجسمانية. ويسمي ابن باجة هذا القسم: معقولات

(١) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه، ص ٥٢.

روحانية عامة. وغيرها من الصور الروحانية الخاصة فهي الصور الموجودة في قوى الحافظة والتخيل والحس المشترك، والجميع بشكل ما جسمانية[1] .

كما يقسم الصور إلى صادقة وكاذبة، وبالذات والعرض، واليقينية والظنية، ويقدم لكل واحدة توضيحاً، ويتحدث عن الأنواع المحسوسة والمتخيلة. والصور الروحانية التي يقصدها المتوحد هي الصور العقلانية، التي يعتبر كمالها كمالاً للقوة الناطقة.

يقول:

«الغاية القصوى لدى الصوفيين اجتماع الصور الثلاثة: الحس المشترك والخيال والحافظة، وعليه فالصورة الروحانية المطلوبة لهم إذا حضرت الصورة الروحانية كأنها محسوسة، لأنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجب من فعلها، وحينئذ يتصورون أنهم بلغوا غاية السعادة. ويعتبر ابن باجة الغزالي من هذه المجموعة. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسات بالقوة هائلة المنظر، ظنوا أن الغاية إدراك هذه. ولذلك تزعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى.قد يكون بلا تعلم، بل بالتفرغ وعدم الغفلة عن ذكر المطلوب طرفة عين، لأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثلاث»[2] .

ويعتبر ابن باجة جميع هذه الظنون خارجة عن طبع الإنسان وفطرته، ويقول:

«وهذه الغاية (التي تحصل بالعزلة) التي ظنوها إذ لو كانت صادقة وغاية للمتوحد، فإدراكها بالعرض لا بالذات، لو أدركت هذه الغاية والطريق والأسلوب المقترح للوصول لها لما كان منها مدينة، ولبقي أشرف أجزاء الإنسان فضلاً لا عمل له (لأن على الجميع العزلة من أجل السعادة)، فكان وجوده باطلاً، (إذ ليس في هذا الوادي للعقل، أشرف أعضاء الإنسان، دور)، وكانت

(١) المصدر نفسه، ص ٥٦ - ٥٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٢ - ٦٣

تبطل جميع التعاليم، والعلوم الثلاثة، التي هي الحكمة النظرية. ولا هذه فقط، بل والصنايع الظنونية كالنحو وما جانسه (أساس اللغة، واللغة واسطة الإنسان في علاقاته العامة)..»[١] .

ونرى ابن باجة أيضاً كالفارابي يجعل أصالة الإنسان بعقله، ويجعل سعادته رهن نشاطه العقلاني، ولا يتفق مع العرفاء ممن يحاربون العقل أو يستصغرونه، لذا يعتبر نتيجة عمل العرفاء الهاربين من العقل أوهاماً وظنوناً، أو لا أقل من أنها إذا قورنت بنتائج عمل الفلاسفة فإنها أضعف وأصغر.

ثم يعدد ابن باجة القوى المتعددة للإنسان، ويقول:

«أولها القوة الفكرية، والثانية القوى الروحانية الثلاث، والثالثة القوة الحاسة، والرابعة القوة المولدة، والخامسة القوة الغاذية وما يعد معها، والسادسة القوة الأسطقسية»[٢] .

وفي نهاية الفصل يضيف:

«ولما كانت الأفعال الإنسانية هي الاختيارية، كان كل فعل من أفعال هذه القوى يمكن أن يكون للناطق فيها مدخل. والنظام والترتيب في أفعال الإنسان إنما هو من أجل الناطقة، وهما للناطقة من أجل الغاية، التي جرت العادة أن يقال لها العافية»[٣] .

إذن، إنسانية الإنسان أن تكون جميع قواه في خدمة قوى العقل. ويستمر ابن باجة في بحثه حول الصور الروحانية والقوى النفسية والأفعال الاختيارية وغير الاختيارية، حتى يصل الباب الرابع من الكتاب المخصص لبيان غايات وأهداف أفعال الإنسان. وهذه الغايات تارة تكون جسمانية، وأخرى تكون صوراً

(١) المصدر نفسه، ص ٦٣
(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧
(٣) المصدر نفسه، ص ٦٩

روحانية موجودة في الحس المشترك، أو الخيال، وفي النهاية تعني القضايا الروحانية العامة المعقولات. ويرى ابن باجة أن أضعف إنسان من غلبت عليه جسمانيته، وأفضل إنسان من تكون روحانيته اللطيفة جداً حاكمة على روحه، وبينهما من له روحانية جسمانية (وإن كانت بدرجات مختلفة).

والصنفان الأول والثاني قلة، والروحانيون أكمل كالأكابر، أمثال: أويس القرني، إبراهيم بن أدهم وهرمس. ثم إن هذا الصنف بلحاظ الجسمانية أقل[١]. وأكثر الناس قد امتزجت في أرواحهم الروحانية والجسمانية.

ويحيل ابن باجة لتكملة هذا الموضوع في هذا الفصل وقبله إلى آخر الكتاب، لكن كما أشرنا في (تدبير المتوحد) كتاب ناقص، لذا بقي هذا المطلب غير مكتمل.

ويستمر بحث ابن باجة حول الغايات ودور الموهبة الإلهية والإرادة الإنسانية في الوصول إليها، وعلاقة الأحوال المتمخضة عن الأفعال بأدوار عمر الإنسان، حتى يصل الباب الخامس المختص بالغايات التي ينبغي للمتوحد أن يقصدها.

ويدور كلام ابن باجة حول الإنسان وحالاته وصفاته، التي ذكر شيئاً منها مقدمة ليصل من ثم إلى النتيجة التي يقصدها أي تدبير المتوحد، والطريق الذي ينبغي للإنسان الجيد المبتلى في مجتمع سيئ اختياره.

ولا ينبغي للمتوحد والإنسان الذي يقصد الفضيلة ممن يعيش في المجتمع الفاسد لمفرده أن يختلط بالجسماني (ممن ليس لهم مقاصد وأهداف سوى الجسمانية والدنيوية). وألا يكون هدفه روحانية ممتزجة بجسمانية، بل عليه أن يخالط أهل العلم، وبما أن أهل العلم في بعض المدن قلة، وفي البعض الآخر كثرة، وأحياناً لا وجود لهم في بعض الجماعات والاجتماعات، «لذلك يكون للمتوحد واجباً عليه في بعض السير أن يعتزل عن الناس جملة ما أمكنه، ولا يلابسهم إلا

(١) المصدر نفسه، ص ٨٣ - ٨٤

في الأمور الضرورية أو بقدر الضرورة» أو «يهاجر إلى السير التي فيها العلوم، إن كانت موجودة»[١].

وللإنسان، في رأي ابن باجة طبيعة مدنية واجتماعية. أي إن كمال الإنسان لا يتم إلا في المجموع وفي ظل حياة الاجتماع، بينما يطالب الإنسان الذي يطلب السعادة والفضيلة بصراحة أن يعتزل المجتمع، ولا يخالط الناس إلا بقدر الضرورة. ومن هنا وقع التناقض بين كلاميه. لذا يقول في دفع هذا الإشكال:

«وليس هذا (الذي أوجب العزلة وعدم الاختلاط بالناس) مناقضاً لما قيل في العلم المدني، ولما تبين في العلم الطبيعي. فإنه تبين هناك أن الإنسان مدني بالطبع، وتبين في العلم المدني أن الاعتزال شرّ كله، لكن هذا إنما هو بالذات. وأما بالعرض فخير كما يعرض ذلك في كثير مما في الطبع. مثال ذلك أن الخبز واللحم غذاء بالطبع ونافع، وأن الأفيون والحنظل سموم قاتلة. لكن قد يكون للجسد أحوال غير طبيعية ينفع فيها هذان، ويجب أن يستعملا، وتضر فيها الأغذية الطبيعية فيجب أن تجتنب. لكن هذه الأحوال ضرورة أمراض. وهي خارجة عن الطبع، فهي نافعة في الأقل، وبالعرض. والأغذية نافعة في الأكثر، بالذات. ونسبة تلك الأحوال إلى الأبدان كنسبة السير إلى النفس. وكما أن الصحة يظن بها أنها واحدة تضاد هذه الكثرة، والصحة وحدها أمر طبيعي للجسد، وهذه الكثرة خارجة عن الطبع، كذلك السيرة الإمامية هي الأمر الطبيعي للنفس، وهي واحدة، تضاد سائر السير وهي كثيرة، والكثرة غير طبيعية للنفس»[٢].

إذن ما دام الإنسان لا يأمن من تلوث المدن السيئة فلا بد أن يعتزل المجتمع قدر استطاعته، ولا يلتقي إلا بالعلماء والمفكرين، ولينظر أي المجتمعات تحترم العالم والعلم فليهاجر إليها.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٨

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨ – ١١٩

والخلاصة أن طريق النجاة بمعالجة القضايا العقلية والفكرية، وأبرز مصاديقها هو الاشتغال بما بعد الطبيعة العقلاني.

وخصص ابن باجة الباب الثامن من أبواب (تدبير المتوحد)، وهو آخر باب من الكتاب الناقص، للروحانية العقلانية (التي اعتبرها في الأبواب السابقة غاية الإنسان وهدفه اللذين يطلب بهما السعادة).

وبهذا الشكل يبتعد الفيلسوف، في عصر غلبة الاستبداد القاسي واضطراب الأوضاع واليأس من إصلاحها، عن السياسة النظرية، ويختار طريق الغرق في محيط التعقل اللا نهائي (باعتباره مظهر ومصداق الروحانية المحضة الصادقة) وما بعد الطبيعة العقلي.

وبرغم أن الفيلسوف يختلف مع الصوفي والعارف في الموضوع ومنهج البحث اختلافاً أساسياً، إلا أنه يتفوق معهم هنا في الفصل بين الفكر والسياسة، على أن تطلب السعادة لا من خلال الاهتمام بالدنيا والمجتمع، وإنما بالتوغل في المعقولات والروحانيات.

ويرى الصوفي أن النظر في السياسة نظر في الدنيا وملاك السعادة والحظ السعيد بالإعراض عنها وعن لوازمها، ويرى الفيلسوف أنه ما دام العصر عصر التغلب، فالمدينة الفاضلة متعذرة، وإن كان الإنسان مدنياً بالطبع وذا طبيعة اجتماعية، وليس له أمل بذلك، وما هو موجود وإن كان سيئاً إلا أنه مقدر، وتدبير الإنسان عاجز عن تغييره. والطريق الوحيد أو الممكن في هذه الحالة أن يتحرك الفكر في فضاء ما بعد الطبيعة اللامتناهي، وأن تترك السياسة (أو حياة الإنسان في هذا العالم) للأيادي الملوثة التي تتصارع من أجل الإمساك بالسلطة، ولا تعرف إلا القوة في مواجهة الآخر (بل وجميع الناس)، ولا طريق سوى الاستيلاء بالقهر.

* * *

الفصل السابع

علم اجتماع التغلب

ابن خلدون

(٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ)

أبو زيد عبد الرحمن بن أبي عبد الله بن محمد بن محمد بن أبي بكر محمد بن الحسن ابن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون، حضرمي إشبيلي تونسي، يلقب بـ (ولي الدين)، مفكر، مؤرخ، قاض، مالكي المذهب[1]. ولد في أسرة أندلسية في تونس، كانت قد هاجرت من الأندلس إلى تونس في منتصف القرن السابع، أصلها من اليمن من حضرموت، ويعود نسبه إلى الصحابي وائل بن حجر، الذي تعهد بتعليم القرآن ونشر الإسلام في اليمن[2].

وتربط ابن خلدون علاقة مع إحدى الأسر الحاكمة في الأندلس، طالما تصدت للرئاسة والوزارة منذ بداية فتح الأندلس[3].

وكان العالمان الإسلامي والعربي في عصر ابن خلدون، النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، قد اتجها باتجاه التجزئة والانحطاط، بينما كان العالم

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، مصدر سابق، ٣/٤٤٤

(٢) مقدمة ابن خلدون، ترجمة: محمد بروين كنابادي، مكتب الترجمة والنشر، طهران، ١٩٦٦ م، ص ٣٩

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٣

الغربي (أوربة) في حالة حركة ويقظة[١] . وآنئذ خرجت أغلب مناطق الأندلس بما في ذلك مراكز الحضارة المهمة مثل: طليطلة وقرطبة وإشبيلية عن سيطرة العرب، ولجأ إلى المغرب في إفريقية قسم كبير من عرب الأندلس. و لم يبق بيد العرب إلا جزء صغير في جنوب البلاد بين غرناطة والمرية وجبل الفتح، كان أمراؤه في صراع دائم.

ذهب ابن خلدون إلى الأندلس مرتين، أقام في إحداهما ثلاث سنوات، وفي الأخرى عدة أشهر[٢] .

وكانت المغرب قد انقسمت بعد انهيار دولة الموحدين إلى ثلاث دول: أسرة المريني في المغرب الأقصى، أسرة عبد الواد في المغرب الأوسط، وأسرة حفص في المغرب الأدنى أو إفريقية[٣] . وأولاهما كانت أضعف من الأخريين، والدول الثلاث سادتها الاضطرابات وأغرقتها الأزمات[٤] .

عمل ابن خلدون لفترة وزيراً وحاجباً وأميناً في دول مختلفة، كما أنه اعتزل فترة، وأخرى اشتغل في مجال القضاء والتدريس والتعليم.

وكان المشرق العربي (مصر، والحجاز والشام) الخاضع وقتئذ لسيطرة المماليك يتمتع باستقرار أكثر. إذ قضى ابن خلدون ٢٤ سنة من عمره في مصر، وعمل هناك بالقضاء والتدريس بعد أن اعتزل السياسة.

وكان العراق في عهد ابن خلدون تحت نير المغول الذين كانوا يحكمون جزءاً من إيران ولا سيما أذربيجان. وقد اتخذوا بغداد عاصمة شتوية ومدينة تبريز عاصمة صيفية[٥] . غير أن ابن خلدون لم يذهب إلى العراق[٦] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٤

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٥

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٩

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٠

وشهد عصر ابن خلدون حدثين مهمين:

١ — انهيار دولة سلجوق (في آسيا الوسطى) ودولة المغول (في إيران والعراق).

٢ — ظهور سلطة تيمورلنك (التي تقدمت على عجل إلا أنها سرعان ما تلاشت بعد موته) وظهور دولة آل عثمان (التي استمرت قروناً واتسعت لتشمل أجزاء من أوربة).

وقد التقى ابن خلدون تيمورلنك قبل موته بست سنوات (عندما كانت دمشق محاصرة من قبله) لكنه لم يلتق السلاطين العثمانيين[1]. ولم يغادر خارج حدود البلدان الإسلامية، إلا أن مؤلفاته وخصوصاً مقدمته قد اشتهرت على يد العثمانيين في كل مكان.

وهناك خصوصيات لعصر ابن خلدون تقتضي التوقف عندها، إذ إنه عاش في وقت خرج فيه الغرب من مرحلة القرون الوسطى ودخل عصراً جديداً. ولد ابن خلدون بعد ١١ عاماً من موت (دانته) وعاصر (بترارکه) و (بوكاشيو) و... لكنه لم تربطه أي علاقة بهم. وبعد ربع قرن من موته اخترع الغرب صناعة الطباعة، التي أحدثت منعطفاً كبيراً في ثقافة أوربا والعالم[2].

تنقسم الحياة الفكرية لابن خلدون بعد انتهاء مرحلة الدراسة إلى ثلاث مراحل أساسية:

١ — مرحلة النشاط السياسي التي استمرت ٢٠ عاماً في مدن المغرب.

٢ — مرحلة العزلة في قلعة ابن سلامة قرب بني عريف، دامت ٤ سنوات قضاها بالتفكير والتأليف.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٥١

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٢

وهذه السنوات أحدثت منعطفاً كبيراً ومهماً في حياته، إذ استهلكته دوامة السياسة والأحداث قبل مرحلة العزلة الفكرية، ولم تتوافر له فرصة كافية لممارسة الأعمال الفكرية والعلمية الأساسية. ولم يعد ابن خلدون للحياة السياسية بعد اعتزاله في قلعة ابن سلامة، وإنما اشتغل بالقضاء والمطالعة والتأليف.

٣ — مرحلة التدريس والقضاء التي استمرت ١٨ عاماً تقريباً، وخلالها تمكن من مراجعة مؤلفاته[١].

لا شك أن ابن خلدون أبرز رجال الفكر والعلم في العالم الإسلامي، جاءته هذه الشهرة من شهرة كتابه الكبير والبديع، إذ أضاءت (المقدمة) آفاق الفكر في شرق العالم وغربه. وجعله التجديد في هذا الكتاب ينال بكفاءة لقب أول فلاسفة التاريخ، وأول عالم اجتماع، وإن كان العنوان الثاني لا يخلو من مسامحة.

إن طبيعة ابتهاج ابن خلدون في (المقدمة) ليس تفاخراً بنفسه، وإنما امتدح تجديده في مجال علم التاريخ وكتابة التاريخ ليمهد ذهن القارئ نحو رؤية الأفق الذي فتحه هذا العالم لفكر الإنسانية.

ففي بداية (المقدمة) وبعد بيان أهمية التاريخ ذكر أن للتاريخ ظاهراً هو عبارة عن الأخبار والروايات التي تتحدث عن ماضي الأيام والدول السابقة. وذكر أن هذا الفرع من العلوم البشرية يستبطن نمطاً من التنظير والتحقيق لتحديد العلل الدقيقة ومبادئ الكائنات، كما أنه علم عميق يهتم ببيان كيفية وقوع الحوادث وأسبابها. وانطلاقاً من هذه الرؤية اعتبر ابن خلدون التاريخ أمراً أساساً ذا جذر فلسفي «فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق..»[٢].

(١) المصدر نفسه، ص ٦٩ – ٧٠

(٢) المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ب. ت، ص ٣ – ٤

وقد بيَّن ابن خلدون في مقال طويل نقاط الضعف التي اعترت مناهج كتابة التاريخ في عصره، وأسباب المسير الخطأ والانحراف في الروايات التاريخية، ويقول: ((لما طالعت كتاب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السَّوْم، فأنشأت في التاريخ كتاباً، رافعت به عن أحوال الناشئة.. وأبديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً))(١) .

ويضيف:

((وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناجي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يُمتعك بعلل الكوائن وأسبابها))(٢) .

وبعد أن بيَّن ابن خلدون نماذج من الروايات التاريخية المرفوضة سعى لوضع ضوابط عقلية لتقييم الأخبار التاريخية، تكون مقدمة على عدالة وصدق الراوي التاريخي، إذ إن كثيراً، من الرواة الصادقين يروون رواية يرفضها العقل. ولا شك ((... إنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها وسبيل صحة الظن، الثقة بالرواة، بالعدالة والضبط))(٣) .

ويعتقد ابن خلدون أن منهجه والقانون الذي اكتشفه لتمييز الحق من الباطل في الأخبار التاريخية هو أن ننظر في الاجتماع البشري، أي العمران، حتى نتمكن بوجه برهاني لا شك فيه تمييز الصدق من الكذب في الأخبار وهذا هو هدف المقدمة(٤) .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٦

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٧

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٨

ويقول إن التاريخ: ((علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع (محدد) وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، و (علم) ذو مسائل هي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى (والموضوع هو المجتمع البشري)...))[١] .

وكما قال أصحاب الرأي وقبله ابن خلدون أن قوام كل علم في وجود موضوع مشخص ومسائل محددة، وتعريف التاريخ الذي قدمه ابن خلدون تعريف علمي بشكل كامل.

وعلم التاريخ في رأيه كما عرَّفه وبيَّنه يختلف عن الخطابة التي هي: ((الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدِّهم عنه))، وليس هو من علم السياسة، والسياسة المدنية التي هي ((تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على مناهج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه))[٢] .

وبما أن اختلاف العلوم باختلاف موضوعاتها، فإن موضوع علم التاريخ يختلف في موضوعه مع موضوع هذين العلمين، اللذين ربما يتفقان معه في بعض الجوانب[٣] .

ويضيف:

((ولعمري لم أقف على علم الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك، وليس الظن بهم، أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا، فالعلوم كثيرة والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

فأين علوم الفرس التي أمر عمر (رضي الله عنه) بمحوها عند الفتح، وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها، وأين علوم القبط ومن قبلهم. وإنما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصة لكلف المأمون بإخراجها من لغتهم، واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، و لم نقف على شيء من علوم غيرهم»[(١)] .

وقبل ذلك قال ابن خلدون ملتزماً بحدود الأدب:

«.. هذا الكتاب فذاً بما ضمنته من العلوم الغريبة، والحكم المحجوبة القريبة، وأنا من بعدها موقن بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء، والمعارف المتسعة الفضاء، في النظر بعين الانقياد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء، فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنى من الإخوان مرتجاة، والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم وهو حسبي ونعم الوكيل»[(٢)] .

وعندما أتحدث عن القيمة العلمية لعمل ابن خلدون الكبير، في هذا المقال، وأُبيِّن خصوصياته وامتيازات منهجه الإبداعي، فإني بلا شك سوف لا أفتتح طريقاً جديداً أمام المفكرين حول الإنسان والمجتمع البشري. فهذا عمل قام به الآخرون، حتى توافرنا على خلفية غنية في الوقت الراهن على صعيد البحث والتحقيق بشأن ابن خلدون وغيره من رموز الفكر والثقافة الإسلامية العظيمة. وقيل: إن عمل الغربيين على كبار العلماء أمثال الغزالي وابن خلدون، كان بمقتضى حضارتهم الجديدة وأهدافهم الخاصة، أكثر من المسلمين وربما أدق وأعمق.

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧

ومن المناسب لموضوع البحث أن نلخص الفكر السياسي لابن خلدون بما في ذلك نتائجه ولوازمه السياسية من خلال العودة السريعة إلى أثره الرائع المقدمة. وأدعي أنه: يمكن في مجال الفكر السياسي للمسلمين أن نطلق، بشيء من التسامح، على ابن خلدون لقب عالم اجتماع متخصص بـ (التجبر) أو (التغلب). والحقيقة أن وعيه لظروفه الزمانية ومراجعته للتاريخ القديم كان تصويراً رائعاً يستحق التأمل في هذا المجال.

لقد توصل الفارابي من خلال بحثه الفلسفي على صعيد السياسة إلى فكرة المدينة الفاضلة. واعتبر كل ما هو موجود في وقته غير فاضل بما في ذلك السياسات والمدن، مع تعذر المدينة التي تحقق السعادة، لكن كما أكدته مراراً أن البحث الفلسفي والعقلي على صعيد السياسة قد تعطل بعده تقريباً، أي إن ضغط الواقع المرّ الذي كان يسود العالم الإسلامي، قد أفضى بالمتأخرين عن الفارابي إلى فاجعة، حتى لم يبق نمط سياسي يمكن تطبيقه في المجتمع سوى التغلب. وإذا كانت هناك يد أعلى من إرادة الإنسان فإنها صورت للجماعات الإنسانية أن الحل الوحيد يكمن في مماشاة الحكم.

من هنا فإن كل من تصدّى للبحث في مجال السياسة كان واقعياً في تفسيره وتبريره لها، وإذا كان هناك شيء من النزعة المثالية تنبض في قلوبهم فليس أمامهم إلى حد التغلب نسبياً إلا الاستعانة ببعض القيم الدينية والأخلاقية والعرفية. لكن بما أن الحاكم هو محور فكرهم السياسي فلا مخرج لهم إلا التأثير البسيط على إرادته، وهي إرادة مطلقة تختلف عما هو جار من مسؤوليات وقيود بشرية.

ثم إن نصيحة الحاكم وتخدير مشاعره إنما تكون ممكنة إذا كان في أعماقه شيء من خوف الله واليوم الآخر، وفي قلبه شيء من الوجدان الأخلاقي — على أن يكون ذلك بإرادته واختياره — فإنه سيحد قليلاً من صولته الفرعونية واستبداده. وإذا كان لا يعرف إلا عبادة المنصب وحب السلطة فيمكن تذكيره بأن مراعاة العدل وإنصاف الناس — وإن كان ليس للناس حقوق بشرية لهم

الحق في استيفائها — يحفظ له سلطانه ويوسع من سلطته، فربما يخفف ذلك شيئاً من غلوائه. لذا حينما يتحدث هؤلاء عن عدالة الشريعة المطلوبة أو يتكلمون عن أسباب بقاء الملكية فلا يتطرقون إلى موضوع العدالة وحقيقتها. أي إنهم تخلوا عن موضوع العدالة بجدية كتخليهم عن البحث في أصل السياسة والسلطة، بل وحتى البحوث الكلامية في هذا الباب اختصت بقضايا الماضي أو ما ينبغي عمله مستقبلاً. كما اقتصر البحث الدقيق عن طبيعة السياسة في صدر الإسلام وخصائصها على صعيد الفكر السياسي على بعض النقولات والروايات في المناسبة. وكلما تعمقت الاضطرابات والانحطاط والمواجهات في العالم الإسلامي قابلتها مشاعر وبغضاء طائفية تنفذ إلى أعماق الأفكار والقلوب، وصار ملاك البحث والتحكيم ليس هو ذات التغلب وظلم الحكام، وإنما مقدار علاقة المتغلب بهذه الفرقة أو تلك. فالمتغلب يحظى عادة بثناء وتملق أتباع فرقته، الذين يأملون أن تقوم قواه الجبارة بسحق خصومهم من الفرق الأخرى، وإقصائهم عن ميدان الحياة الاجتماعية، أو تقتيلهم بعنف.

وعندما درس ابن خلدون التاريخ البشري، وبالأخص تاريخ المسلمين السابقين، ورأى الاضطرابات التي كانت تعم العالم الإسلامي، خلص إلى نتيجة مفادها أن لا حكم إلا للاستبداد، ما عدا بعض الاستثناءات في بعض المناطق. مما جعل سياسة المجتمعات البشرية تدور كحركة الأفلاك، وطلوع النبات أو كقيد الأم لولدها، أو مثل استئناس أعضاء العائلة بعضهم ببعض، فهو أمر لا بد منه، لأنه أمر طبيعي يستوجب البقاء ودوام النسل والمجتمع البشري.

وأفضل الحكام في رأي ابن خلدون من يراعي الحاكم للقوانين الشرعية في إدارته للمجتمع، إلا أنه لم يحدد ضمانات لذلك، ولم يذكر ضوابط تحدّ من أنانية الحاكم.

وبرغم أن ابن خلدون يعرِّف المدينة الفاضلة تعريفاً يختلف عن المدينة الجميلة لأفلاطون والمدينة الفاضلة للفارابي، إلا أنه كسلفه ابن باجة يعتقد أنها قضية

افتراضية وخيالية، ولا يمكن تحققها في الخارج. لذا لجأ إلى بيان صور أخرى من السياسة ممكنة، إحداها الخلافة الإسلامية بالشكل الذي تحقق في صدر الإسلام، والذي اعتبره أمراً استثنائياً قد تحول ضمن مساره الطبيعي إلى ملكية.

علاقة العمران بالسياسة

يعتبر ابن خلدون (العمران)، وهو ما يصطلحه على الاجتماع والمجتمع البشري، أمراً ضرورياً، ويعتقد أن المجتمع يفتقر دائماً إلى تدبير الحاكم. ثم إن تدبير المجتمع تارة يرتكز إلى الشريعة التي أنزلها الباري على البشر، وتارة يستقيم على ركيزة سياسية عقلية:

«... إن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصالحهم، فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة، ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة، والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط»[1].

ويؤكد ابن خلدون على عدم الخلط بين (السياسة المدنية) و (السياسة العقلية). لأن معنى السياسة المدنية لدى الفلاسفة هو: «ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه، حتى يستغنوا عن الحكام رأساً، ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة». ويسمون (القوانين المرعية في ذلك بالسياسة المدنية).

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٢ - ٣٠٣

«وهذه السياسة تختلف عن السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع والمدينة الفاضلة عند الفلاسفة نادرة أو بعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون حولها بمجرد فرض»[١].

ثم يقسم السياسة العقلية في مقابل السياسة الشرعية إلى قسمين:

١ – ما يراعى فيها المصالح العامة ومصالح السلطان لكي يستقيم ملكه على الخصوص، ويعتبر هذه السياسة سياسة حكيمة مختصة بالفرس، ويضيف:

عندما جاء الإسلام واستقرت الخلافة الإسلامية أغنانا الله عن هذا النمط من الحكومات «لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة وأحكام الملك مندرجة فيها».

٢ – ما يراعى فيها مصلحة السلطان فقط، وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون فيها المصالح العامة أمراً بالتبع.

وهذه هي السياسة التي عمل بها ملوك العالم (ما عدا ملوك إيران)، المسلمون وغيرهم، إلا أن ملوك المسلمين يعملون بها حسب جهدهم وفق ما تقتضيه الشريعة الإسلامية. «فقوانينها إذن مجموعة من الأحكام الشرعية والآداب الأخلاقية والقوانين الطبيعية، ومن الضروري مراعاة الشوكة والعصبية».

ويكون الاقتداء في هذا النمط من السياسة **أولاً** بالشريعة، **وثانياً** بآداب الفلاسفة وسير الملوك. ويرى ابن خلدون أن أفضل نموذج لهذه السياسة ما جاء في رسالة الطاهر بن حسين إلى ولده عبد الله بن طاهر، الذي هو مجموعة من الآداب الدينية والأخلاقية، والسياسة الدينية والملكية[٢]. وقد خصَّ الرسالة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٠٣

(٢) المصدر نفسه.

بأوراق من الكتاب. وأضاف: لما اطلع المأمون على الرسالة أعجب بها «أمر فكتب به إلى جميع العمال في النواحي ليقتدوا به ويعملوا بما فيه»[(١)] .

إذن فأصلح نظام سياسي ممكن، كما يرى ابن خلدون، هو النظام الملكي الذي يراعي الأحكام الشرعية. لكن من الطبيعي أن استقرار النظام الملكي في المجتمع يكون ضمن شروطه وضوابطه، وإن توقف الأمر على نمط الملك الحاكم في المجتمع، وعلى مدى مراعاته للأحكام الشرعية فيه.

قلنا: إن ابن خلدون يقصد بالعمران الاجتماع الإنساني، وإلا ما دام الإنسان مضطراً للعيش في المجتمع، فالاجتماع له أمر ضروري، وهذا معنى أن الإنسان (مدني بالطبع) كما بيَّنه الفلاسفة. وقد ارتكز، لإثبات كون المجتمع البشري أمراً طبيعياً، إلى أدلة الفلاسفة نفسها مثل أفلاطون وأرسطو، إلا أنه فسر آراءهما في ضوء منهجه الخاص[(٢)] .

ويرى أن للإنسان ما يمتاز به على الحيوانات من خصوصيات هي:

١ — العلوم والصنائع الناتجة عن الفكر، الذي أصبح الإنسان بسببه أشرف المخلوقات.

٢ — الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر.

٣ — العمران، وهو:

«التساكن والتنازل في مصر، أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش»[(٣)] .

وعندما قسَّم المجتمع إلى بدوي ومدني، اعتبر ابن خلدون الاجتماع ضرورياً للنوع الإنساني، لكن بما أن النزعة الحيوانية متجذرة في طبيعة الإنسان، لذا فهو

(١) المصدر نفسه، ص ٣١١

(٢) المصدر نفسه، ص ٤١ – ٤٢

(٣) المصدر نفسه، ص ٤١

لا يخلو من نزعة الاعتداء، ولما كانت الأدوات الـتي تستخدمها الحيوانات غير العاقلة للدفاع عن نفسها، لا تكفي لدفع الظلم بين الناس، فلا بد للمجتمع كي يستقر الأمن والهدوء من حاكم يمنع الظلم بينهم[١] :

((فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون لـه عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك))[٢] .

ويعتبر ابن خلدون استقرار نظام المجتمع والدولة أمـراً طبيعياً، إلا أن هـذا لا يعد دليلاً عقلياً لإثبات النبوة، لأن الحياة الجمعية للبشرية ممكنة من غير النبـوة، وهذا ما حصل. فنسبة أهل الكتاب والتابعين إلى الأنبياء أقل من نسبة من ليس لهم كتاب (وهم المجوس كما يسميهم ابـن خلدون)، وهـم يشكلون الأكثرية دائماً، وكانت لهم دولة. ويخلص إلى نتيجة بالدليل العقلي إثبات وجوب النبوة، وإنما مصدر ذلك الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة الإسلامية[٣] .

والخلاصة، أن الملكية الكامنة في طبيعة البشر تعني سيطرة شخص على بـاقي أفراد المجتمع من أجل استتباب النظام، وتكوّن سلطة أقوى، ويد أعلى.

ويقسم ابن خلدون المقدمة إلى ستة أقسام:

القسم الأول: شيء مجمل عن العمران الإنساني بشكل عام..

القسم الثاني: حول المجتمع البدوي..

القسم الثالث: الدولة والخلافة والملكية وذكر المراتب السلطانية.

القسم الرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

القسم الخامس: في الصنائع والمعاش والكسب والعمل ووجوهه.

القسم السادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها[٤] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٣

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤١

وكان لابن خلدون في هذا التقسيم هدف خاص، لأنه يرجع الحضارة والمجتمع البشري إلى الاجتماع البشري، ويعتقد أنه سابق عليه، وكذلك تقديم الملك على تأسيس البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأنه ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي، والطبيعي أقدم من الكمالي[١].

وكما بيَّنا فالقسم الثاني من المقدمة مختص بالعمران البدوي، وقد تحدث في عدة فصول أن هذا الاجتماع أمر طبيعي، و (أن جيل العرب في الخلقة طبيعي)، وتكلم عن تقدم البداوة على الحضر، وأعلن بصراحة: «إن البدو أقدم من الحضر وسابق عليه، وإن البادية أصل العمران، لأن البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم، العاجزون عما فوقه، وإن الحضر المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم، ولا شك أن الضروري أقدم من الحاجي والكمالي وسابق عليه، ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه، فالبدو أصل للمدن والحضر سابق عليها»[٢].

وأكَّد في فصل آخر بما أن أهل البدو على الفطرة الأولى فهم أقرب من أهل الحضر إلى الخير والفضل، والشجاعة، التي هي ركيزة الحياة الصعبة لأهل البادية، في أهل البدو أقرب من أهل الحضر.

كما بيَّن بعض ما يمتاز به أهل البدو واختلافهم مع أهل الحضر[٣].

العصبية ركيزة الاجتماع

استمراراً لحديثه يصل ابن خلدون، في كلامه الأساسي حول نظريته الإبداعية، إلى المجتمع، ووفقاً لهذه النظرية تكون العصبية أساس وركيزة الاجتماع البدوي، وقد بيَّن هذا البحث في الفصل السابع من القسم الثاني تحت

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٠ - ١٢٢

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٢ - ١٢٧

عنوان: (في أن سكنى البدو لا تكون إلا للقبائل أهل العصبية)[1] . وفيه تكون العصبية المحور الأساسي في تفسير الحياة الجماعية، وبيان السياسة في رأي هذا المفكر.

ويعتقد ابن خلدون أن الخير والشر طبيعة في الإنسان، وكلاهما كامن فيه، فإذا أهمل الناس وتركوا أحراراً و لم يهذبهم الدين، فقليل من يشمله توفيق ا لله ويهتدي بنفسه. وطبيعة البشر أقرب إلى الشر من الخير، والظلم والعدوان من طبائع الإنسان. من هنا لا بد أن يكون في المدن والبدو من يمنع اعتداء أحدهما عن الآخر.

فأما المدن فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدول المجهزة بحكمة القهر والسلطان، أو يدفع العدوان من الخارج سياج الأسوار والقوى العسكرية. وأما في البادية فيتعهد تدبير الاجتماع كبارهم وشيوخهم ممن لهم في نظر الجميع وقار وجلال، فيحافظون على الأمن من الداخل بصدٍّ أحد المعتدين عن الآخر. إلا أن فتيانهم وشجعانهم يحمون قومهم من اعتداء الخارج. ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبة وأهل نسب، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم، والشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم موجودة في الطبائع، وبها يكون التعاضد والتناحر وتعظيم رهبة العدو لهم.

وبهذا تنبثق عن العصبة القوة والمنعة والدفاع عن الأرض والأهل[2] .

ويضيف:

«... وإذا تبيَّن ذلك في السكنى التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبيَّن لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوة أو إقامة ملك أو دعوة، إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بد في القتال من العصبية..»[3] .

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٢٧

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧ - ١٢٨

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٨

وفي الفصل التالي: (في أن العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه) يتعرض إلى تعريف العصبية وبيانها، يقول:

«إن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو الاعتداء عليه»[١].

وواضح إذا كان النسب متواصلاً بين المتناصرين قريباً جداً، فإنه يحصل به الاتحاد بمجرد وجوده، وإذا بعد النسب وبقي منه شهرة فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه، فراراً من الغضاضة... وعلى كل حال، فإن النسب برغم أهميته إلا أنه شيء وهمي، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام. وعليه إذا كان بعيداً جداً، بحيث لا يستطيع الإنسان إدراكه وتصوره بوضوح، أو لا يمكن أن تتحكم به عقد المحبة والولاية، فستضعف العصبية والروابط الناشئة عنها أو الخافية[٢]. ويعتقد ابن خلدون أن الصريح من النسب، إنما يوجد للمتوحشين في القفر من العرب ومن في شاكلتهم، وذلك لأن الحياة البدوية لا تسمح باختلاط الأنساب، الذي يتأتى من العلاقات بين العوائل والأسر[٣].

ركنا الرئاسة العصبية والقهر

برغم أن العصبية نواة تماسك المجتمع، لكنها لا تتحول سبباً للرئاسة في المجتمع، التي هي قوامه واستمراره، إلا أن تصل إلى درجة ومقياس خاص.

وجميع القبائل إذا نظرنا لها ذو نسب مشترك، ولهم عصبة، ولها ضمن هذه الروابط العامة روابط خاصة وعصبيات خاصة. فمثلاً علاقة الأخوة من أب واحد أقرب من علاقتهم مع أبناء عمومتهم. وعليه فإن المجموعات الصغيرة

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٢٩

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ١٣٠

داخل القوم أو القبيلة تربطها مع جميع الأفراد عصبية مشتركة، ولهم في ما بينهم عصبيات خاصة أقوى من العصبية العامة المشتركة، بسبب ثبات وقرب العلاقة فيما بينهم.

ومن الواضح أنه لا يمكن أن تكون جميع شعب وفروع القبيلة أو القبائل رؤساء، فلا بد أن تكون إحداهما أفضل من غيرها، ويكون الرئيس من بين أفرادها، ومع فقدان المتفوق الأقوى لا تتحقق الرئاسة.

وهنا يتحدث ابن خلدون عن مفهوم (الغلب) والنصر والأقوى، ودورها الأساسي في المجتمع والسياسة، يقول:

«والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم، ولا تكون في الكل، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية، ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب، ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم، لا تزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم وصارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة، فلا في ذلك النصاب متناقلة من فرع منهم إلى فرع، ولا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه، لما قلناه من سرّ الغلب، لأن الاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون، والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدها وإلا لم يتم التكوين، فهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية، ومنه تعين استمرار الرئاسة في النصاب المخصوص بها كما قررناه»[1].

إذن فأساس الرئاسة عصبية ملازمة للتسلط.

* * *

(١) المصدر نفسه.

الملك غاية العصبية

واستمراراً لتحليله الذكي لبنية المجتمع، يخلص ابن خلدون إلى نتيجة أن حركة العصبية تتجه نحو الملك، وقد بيَّن هذه النقطة المهمة في الفصل السابع تحت عنوان: (في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك)[1] .

ثم إن ابن خلدون قد استعرض خلال صياغته لنظريته مرحلتين؛ قبل أن يصل إلى مرحلة الملكية في المجتمع. وهاتان المرحلتان طالما أشرنا إليهما:

وهو لو ترك الناس أحراراً لتصارعوا وتنازعوا، لأن مقتضى طبع الإنسان التنازع، فلا بد من مدبر يجنبهم الفواجع، ويحافظ على الأمن الاجتماعي. ولكن ليس كل مدبر ملك، وليس كل نظام في المجتمع ملكية، بل إن وجود الملك والمملكة دليل على بلوغ المجتمع مرحلة النضج والكمال.

فالتنظيم الداخلي للمجموعات البدوية الصغيرة وداخل القبيلة يقع على عهدة الوجهاء والشيوخ الذين لهم بحكم العادة والطبع في عيون أبناء القبيلة جلال ووقار. ومسؤولية الدفاع عن القبيلة أمام الأجانب والأعداء الخارجيين تقع على عاتق الفتوة الشجعان، على أن تكون عصبية القبيلة حليفاً لنجاحهم.

إذن تقع مسؤولية تنظيم المجموع في القبيلة والمجموعات الصغيرة على عاتق احترام الكبار ورشد وشجاعة الشباب، الذين يتكئ كل منهما على العصبية. ولكن برغم وجود الرئاسة في هذه المجتمعات، التي من دونها لا يتحقق الاجتماع أو تعمه الفتن والاضطرابات، وبرغم قيام الرئاسة على عصبية أقوى وتسلط أكبر، إلا أن هذا كله لا يعني تفوق التغلب، وإنما هو (الرئاسة). وبكلمة أخرى، إن (الغلب) وإن كان شرطاً لوجود واستقرار الرئاسة، لكن صاحبها وإن لم يتكئ على القهر في أحكامه، فمطاع متبع (والوقار والشيخوخة الطبيعية، وعصبية الجميع تضمن له وجود وثبات رئاسته). إلا أن هذه الرئاسة لا يمكن الاستغناء بها دائماً وفي كل مكان.

---

(١) المصدر نفسه.

وتقوم الدولة في المدن باستتباب النظام في الداخل اتكاء على القهر والسلطان، كما أن التحصن بالأسوار والقلاع والقوى العسكرية يحمي المجتمع من أعداء الخارج. والحكم في هذه المرحلة (الملكية) في رأي ابن خلدون عبارة عن (التغلب والحكم بالقهر). إذن في مرحلة الملوكية هناك أمر ضروري على الرئاسة:

«... وهذا التغلب هو الملك، وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه، وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر»(١).

ويعتقد ابن خلدون إذا بلغ أحد مرتبة الرئاسة، وأراد أن يرقى إلى مرتبة أعلى وأقوى من الرئاسة والسؤدد، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر فلا يتركه لأنه مطلوب للنفس(٢)، إلا أنه لا يقدر عليه إلا بالعصبية. وأيضاً لا يمكن للسلطان القهر والغلبة من غير عصبية، بل ولا يتم له ذلك.

إذن: فالتغلب الملكي غاية للعصبية. ولا بد للقبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، من عصبية تكون أقوى من جميعها في تغلبها، وتستتبعها وتلتحم فيها جميع العصبيات، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى(٣). إلا أن الملك لا يقف عند الاستيلاء على أجزاء القبيلة، لأنه:

«إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها، فإن كافأتها أو مانعتها كانتا متناظرتين، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها، شأن القبائل والأمم المتفرقة في العالم، وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادت قوة في التغلب إلى قوتها، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى، وأبعد، وهكذا دائماً حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة في هرمها»(٤).

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٩ - ١٤٠

وفي فصل آخر يبيّن ابن خلدون موانع تبدل رئاسة القبيلة إلى ملكية ذكر منها الترف والانغماس في النعيم المذل للقبيلة والانقياد إلى سواهم.

وفي الفصل العشرين من القسم الثاني من الكتاب يذكر ابن خلدون أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس، إلا أنه لايقصد أن جميع الملوك فضلاء، ومن أهل الفضل، لكن:

أولاً: أراد أن يجعل حب الخير والفضيلة أمراً طبيعياً بالنسبة إلى الملوك.

ثانياً: اعتبر تلك الخلال من أسباب بقاء وقوة السلطة، وقد جاء ببرهانين تعضيداً لمدعاه:

البرهان الأول: فيه عدة مقدمات:

١- إن الإنسان بطبيعته موجود اجتماعي، والملكية أيضاً (باعتبارها محور المجتمع) أمر طبيعي.

٢- والإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته، لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب.

٣- والملك من شأن الإنسان، بما أنه إنسان لا حيوان.

والنتيجة: إن ما يتناسب مع الملك والسياسة هي خلال الخير[1].

ويقول في تأكيد هذا البرهان: إن للمجد أصلاً ينبى عليه، وبه تتحقق حقيقته، وهو العصبية والعشيرة، وفرعاً يتم وجوده ويكمله وهو الخلال. فإذا كان الملك غاية للعصبية، فهو غاية لفروعها ومتمماتها وهي الخلال، لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عرياناً بين الناس[2]..

(١) المصدر نفسه ص١٤٢-١٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص١٤٤.

إذن فالملك الذي هو غاية كل مجد ومنتهى كل شرف، سيكون أمراً ناقصاً من غير خصال فاضلة.

البرهان الثاني:

١- إن السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلافة لله في العباد لتنفيذ أحكامه.

٢- وتنفيذ أحكام الله في خلقه وعباده، إنما هي بالخير ومراعاة المصالح..

والنتيجة: من حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة على تنفيذ أحكام الله، مع خصال الخير فقد تهيأ للخلافة[1].

ويقول ابن خلدون: إن البرهان الثاني أوثق من البرهان الأول، وبهذه الطريقة أكد للقارئ أنه ناظر لما هو موجود لا لما كان أو يكون.

وإذا رأينا الملوك والأمراء يتنافسون على خلال الخير، مثل الرحمة والعفو عن الزلات، والصبر على المكاره والوفاء بالعهد، وتعظيم الشريعة وإجلال علماء الدين والانقياد إلى الحق و.. فنعلم أن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم، وبالعكس من ذلك إذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات، وانتحال الرذائل، وسلوك طرقها حتى تسلب الفضائل السياسية منهم[2].

إذن فالملك غاية الغايات، وأبرز درجات العصبية، فإذا امتزج بالخير تكون أخلاقه مطلوبة، ويكون خالداً أيضاً.

وفي القسم الثالث من كتاب (المقدمة) يتحدث عن الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال.

---

(١) المصدر نفسه ص١٤٣.

(٢) المصدر نفسه ص١٤٣-١٤٤.

ويرى ابن خلدون – كما أكد مراراً – أن الاتحاد القبلي والتعصب القومي أساس الخلافة، والسبب المهم في تأسيس الدولة، وإذا كان من الممكن بعد استقرار السلطة السياسية لأسباب مختلفة، فسرعان ما تتشكل عصبية تصادر مكانة هذه القوى، ويؤكد ذلك ما حصل للعباسيين، وصنهاجة في المغرب، وبني أمية في الأندلس، وغيرهم[١]. وعليه:

أولاً: إن العصبية أساس السلطة السياسية والملكية.

ثانياً: إذا كان بالإمكان بقاء السلطة السياسية برهة من غير عصبية، فإنها سرعان ما تنهار أمام عصبية أخرى.

العلاقة بين العصبية والدعوة الدينية

إذا كانت العصبية شرطاً لازماً لظهور السلطة السياسية والدولة، فإنها غير كافية لتأسيس دول واسعة ذات سلطات كبيرة، بل ينبغي أن يتوافر – إضافة إلى ذلك – عنصر معنوي قوي، ولاشيء كالدين والنبوة عامل مؤثر بإذن الله في جمع القلوب وتأليفها، وتفتيت أسباب الخلاف الدنيوي بوساطة الروابط الإيمانية الكامنة في القلوب، لذا تتمكن الأقوام الدينية ممن يتمتعون بوحدة الكلمة وتماسك قدراتهم المعنوية تتمكن من تأسيس دولة كبيرة[٢].

وكما اتضح فإن للعصبية دوراً أساسياً في المجتمع والحكومة، إلا أنها تكتسب بالدعوة الدينية صيغة معنوية، وتكون أكثر فعالية واتحاداً من أجل تأسيس دول أكبر، كما أن الدعوة الدينية لاتتم من غير قوى عصبية[٣].

---

(١) المصدر نفسه ص١٥٥.

(٢) المصدر نفسه ص١٥٧.

(٣) المصدر نفسه ص١٥٩.

تفرد الملك بالمجد

في الفصل العاشر من القسم الثالث من كتاب (المقدمة) أشار ابن خلدون إلى أحد أهم ركائز الملكية المتغلبة والمستبدة، واعتبرها أمراً طبيعياً وسنة من سنن الله تعالى، إذ يرى أن الانفراد بالمجد والتفرد بالرئاسة والقيادة كامن في طبيعة الملك، ويقول في تبرير هذا الأصل: إن الملكية قائمة على أسس العصبية، وهي متألفة من عصبات كثيرة تكون واحدة منها أقوى من الأخرى فتغلبها، وتستولي عليها، ثم يخرج من بين تلك الطائفة من يمسك بالسلطة.

وقد تنحصر السلطة في الأول من ملوك الدولة، وقد لايتم إلا للثاني والثالث على قدر ممانعة العصبيات وقوتها، إلا أنه أمر لابد منه في الدول، سنة الله التي قد خلت في عباده[١].

ثم من خصائص الملك الدعة والسكون، بعد أن قامت ركائزه إلا أن الاستغراق فيها يفضي إلى ضعف وانهيار السلطة السياسية[٢].

حركة الدورات التاريخية

في الفصل الثالث عشر من القسم ذاته يتعرض ابن خلدون تحت عنوان: ((في أنه إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة، أقبلت الدولة على الهرم))[٣] إلى بيان كيف تتآكل أركان الدولة، وبالتالي انهيارها، ليصل أخيراً إلى نظريته المهمة في كون السياسة في المجتمعات الإنسانية دورية، وهذا الرأي يبينه في الفصل الرابع عشر: ((في أن الدول لها أعمار طبيعية كما للأشخاص))[٤]. ويقول: يعتقد الأطباء والمنجمون أن العمر الطبيعي للإنسان ١٢٠ سنة، ويختلف العمر في كل جيل لأسباب مختلفة، طبيعية ونجومية، ولايزيد على العمر الطبيعي الذي هو ١٢٠ سنة إلاّ في الصور النادرة.

---

(١) المصدر نفسه ص١٦٦-١٦٧.
(٢) المصدر نفسه ص١٦٧.
(٣) المصدر نفسه ص١٦٨.
(٤) المصدر نفسه ص١٧٠.

وبرغم أن عمر الدولة يختلف بحسب الأسباب الطبيعية والسماوية لكن الغالب أن عمر الدولة لايتجاوز ثلاثة أجيال، ومراده من عمر الجيل متوسط عمر الأشخاص الذي هو قريب من أربعين سنة، أي إن في كل أربعين سنة يذهب جيل ويأتي جيل آخر، والعمر الطبيعي للدولة هو تقريباً بقدر ثلاثة أجيال، أي مئة وعشرين سنة، لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلاتزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم، وهؤلاء هم حماة السلطة.

والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ثم تنخفض قوة العصبية، وإن بقي فيهم شيء من طبائع السابقين.

وأما الجيل الثالث فإنه يفقد خصائص تأسيس الدولة دفعة واحدة، ويصبح الملك في الحقيقة متطفلاً على الدولة، ولا يستطيع الصمود والحرب حتى يأتي وقت انهيارها[١].

وفي الفصل السابع عشر لهذا القسم من الكتاب بين ابن خلدون تحت عنوان: «في أطوار الدولة، واختلاف أحوالها، وخلق أهلها، باختلاف الأطوار»[٢]، الأطوار المختلفة التي تطويها الدولة في مسارها الطبيعي، وهي أطوار يتغير فيها القائمون على السلطة بما يتناسب وطبيعتها. ويذكر هنا خمسة أطوار، هي:

١- طور انكسار العدو، والانتصار والممانعة والاستيلاء على الملك، وفي هذا الطور يكون الحاكم أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والعظمة، ولم ينفرد بالسلطة والرئاسة.

(١) المصدر نفسه ص١٧١.
(٢) المصدر نفسه ص١٧٥.

٢- طور الاستبداد والتفرد والاستضعاف، وبالتالي الإقبال على المصطنعين والموالي وقمع الغيارى من أهل العصبية الذين يدعون الشراكة في السلطة والملك.

٣- طور الفراغ والدعة، لتحصيل الامتيازات المادية والاجتماعية المترتبة على الملك، وبالتالي فإن هذه الأمور تساهم في تراكم ثروات الدولة والبلاد.

٤- طور القنوع والمسالمة، إذ يكون صاحب الدولة قانعاً بما بنى الأولون، إضافة إلى تقليدهم.

٥- طور الإسراف والتبذير، وإتلاف ما جمعه الملوك السابقون، وصرفه في الشهوات والملذات[1].

ويضيف:

«..وفي هذا الطور تحصل في الدول طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لاتكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض..»[2].

التغلب نتيجة طبيعية للحياة العامة

وبعد أن بين كيف تنتقل السلطة من أهل البادية إلى أهل المدينة، وكيف تطغى الدعة والسكون في البداية على الدولة، ومتى يتواجد الموالي والموظفون والمصطنعة في الدولة، وطبيعة سيطرتهم على الملك الضعيف، بعد ذلك كله يبين حقيقة الملك وأنواعه، يقول:

«الملك منصب طبيعي للإنسان لأنا قد بينا: أن البشر لايمكن أن تستقيم حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم، على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات، ومد كل واحد

(١) المصدر نفسه ص١٧٥-١٧٨.

(٢) المصدر نفسه ص١٧٦.

منهم يده إلى حاجته، يأخذ من صاحبه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء، وإذهاب النفوس المفضي إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة، فاستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم، يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع، وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم، ولابد في ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لاتتم إلا بالعصبية.

وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحوه المطالبات، ويحتاج إلى المدافعات، ولايتم شيء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر، والعصبيات متفاوتة، ولكل عصبية تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرتها، وليس الملك لكل عصبية، وإنما الملك على الحقيقة، لمن يستعبد الرعية، ويجني الأموال، ويبعث البعوث، ويحمي الثغور، ولاتكون فوق يده يد قاهرة، وهذا معنى الملك وحقيقته في المشهور»[(١)].

اتضح مما سبق أن ابن خلدون يدافع عن التغلب ويعتبره أمراً طبيعياً، وملخصه:

إن العمران والحياة الاجتماعية أمر طبيعي للإنسان، والعصبية أساس قيام المجتمع الإنساني، والملك غاية العصبية، وفي تبعته يكمن التفرد بالمجد والاستبداد، والملك الحقيقي من (يستعبد الرعية)[(٢)]، ويجمع الأموال، ويحمي الثغور، ويبعث السفراء إلى الدول الأخرى، لايكون مسؤولاً أمام الشعب، (ولاتكون فوق يده يد قاهرة)[(٣)].

---

(١) المصدر نفسه ص١٨٧-١٨٨.

(٢) المصدر نفسه ص١٨٨.

(٣) المصدر نفسه.

إن ابن خلدون مفكر المجتمع الإسلامي، وقلبه متعلق بالقوانين التي طبقتها آنئذ الحكومات القومية في إطار (الخلافة)، التي تسمي حاكم المجتمع إماماً أو أميراً للمؤمنين، وبالتالي لايستطيع ابن خلدون أن يغمض عينيه عن هذه الظاهرة التي تلاشت أو آلت إلى غاية الضعف، صحيح أن التراث السياسي لنبي الإسلام العظيم قد تحول بعد وفاته مباشرة إلى إعصار من المواجهات والصراعات، حتى فقد مصداقيته بعد ذلك أمام نظام ا لسياسة الملكي، إلا أن الفيلسوف التاريخي والمفكر الكبير ابن خلدون، لايستطيع تجاهله، بل يجب أن يوضح طبيعة العلاقة بين ظاهرة الخلافة والإمامة (الوجه الديني للسياسة) وبين الملكية (التي هي أمر طبيعي للمجتمع البشري)، من هنا تعرض خلال عدة فصول إلى مسائل كلامية فلسفية تاريخية حول الخلافة والإمامة، كما تعرض لنظرية الشيعة، أيضاً.

أنواع الدول

يعتقد ابن خلدون أن الملكية الملازمة للحياة تحتاج إلى قانون وضابطة، فإذا تصدى لوضع قانونها عقلاء وكبراء الدولة، فستكون السياسة الحاكمة على الدولة سياسة عقلية، وإذا كان مصدر القانون هو ا لله تعالى، فالحكومة دينية، ويرى أن السياسة المطلوبة التي تحقق سعادة الدنيا والأخرى هي السياسة القائمة على الشريعة[1].

ثم يقسم الحكم السياسي في المجتمع إلى ثلاثة أنواع، خلاصتها:

١- الملك الطبيعي، وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة الطبيعية.

٢- الملك السياسي، هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار.

(١) المصدر نفسه.

٣- الخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية، إذ إن أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا(١).

ثم تحدث ابن خلدون طويلاً عن اختلاف آراء الأمة الإسلامية حول الإمامة وشروطها، وبعد أن قال بوجوب نصب الإمام استناداً إلى إجماع الصحابة والتابعين تعرض إلى أسس ومستمسكات وجوب النصب.

يقول: بعضٌ استدل بالعقل، وليس الإجماع إلا الانقياد لأحكام العقل، بينما كان دليل الوجوب لدى آخرين شرعاً، وهو يؤكد هذا القول(٢). ويضيف: هناك أمثال (الأصم) من المعتزلة، وبعض الخوارج، رفضوا وجوب نصب الإمام، وكان المهم لديهم مراعاة أحكام الشارع، فإذا تواطأت الأمة على العدالة، ونفذت أحكام الله فلا حاجة للإمام، فضلاً عن وجوب تعيينه، إلا أن ابن خلدون يرفض هذا الرأي لانعقاد الإجماع: يقول: «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا، لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولاشك في أن هذه مفاسد محظورة، وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة، وإقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فإنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته، ولا طلب تركه، كما ذم الشهوة والغضب من المكلفين، وليس مراده تركهما بالكلية لدعاية الضرورة إليها، وإنما المراد تصريفها على مقتضى الحق»(٣).

(١) المصدر نفسه ص١٩١.
(٢) المصدر نفسه ص١٩١-١٩٢.
(٣) المصدر نفسه ص١٩٢.

وذكر لتأكيد صحة قوله شواهد من ملوكية داود وسليمان وغيرهما من الأنبياء(١).

إذن فالملك أمر طبيعي ويقوم بشكل طبيعي على العصبية والشوكة، ونصب الشارع إنما يكون ناظراً إلى هذا الأمر الطبيعي، إذا كان ملازماً للعدل والإنصاف، وهذا ما قام به الشارع فعلاً، وإذا كان ظالماً معتدياً فمرفوض، وقد نهى الشارع عنه.

يقول ابن خلدون:

«وإذا تقرر أن هذا النصب (نصب الإمام) واجب بإجماع (فيجب أن يعلم) أن هذا من فروض الكفاية ، وراجع إلى اختيار أهل العقد والحل، ويتعين عليهم نصبه (الإمام)، ويجب على الخلق جميعاً طاعته، لقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٤/٥٩](٢).

وقد اشترط ابن خلدون أربعة شروط لازمة لمنصب الإمامة: العلم، العدالة، الكفاية، وسلامة الحواس والأطراف التي تعمل في النظر والعمل(٣).

وتحدث عن وجوب كون الإمام قرشياً، إذ انتهى فيه إلى رأي ينسجم مع آرائه في باب الاجتماع والسياسة، ويمكن أن نقول: إن رأي ابن خلدون دقيق في شرطه كون الإمام قرشياً، والسبب وراء تأكيد هذا الشرط، هو أن مقصود الشارع من اشتراطه النسب هو الاهتمام بالعصبية واعتباره لها، الأمر الذي يمكن به الدفاع عن الدين والأمة، ويستقيم الحكم، فإذا وجدت العصبية ينتظم عمل الدين والمتدينين. وكانت قريش أيام ظهور الإسلام واستقرار النظام الإسلامي رمز هذه العصبية، لكن عندما ضعفت الخلافة وتلاشت عصبية العرب حلت عصبية أو عصبيات أخرى محل قريش، ومعلوم أن الشارع لم يحدد أحكامه بجيل

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه ص١٩٣.

(٣) المصدر نفسه.

أو عصر أو أمة خاصة، فقصد الشارع كفاية الحكم، ومراده من كون الحاكم قرشياً، أي أن تكون له عصبية[١].

الاستثناء والقاعدة في النبوة والملك

ويرى ابن خلدون، الرجل المتدين والمتشرع، أن الحق في الاعتقاد والعمل بالإسلام، وأن مصداقية الإنسان في تدينه، ويرى أيضاً أن أحكام الدين تؤمن السعادة الأخروية التي هي الغاية القصوى لوجود الإنسان. ولاشك أن الإنسان محكوم بالعيش في هذه الدنيا، التي لاتستقيم إلا بالإجماع، الذي يحتاج بدوره إلى نظام، والسياسة هي ركيزة النظام في المجتمع، وهذه السياسة تارة تكون طبيعية بمقتضى الغرض والشهوة الطبيعية، وربما يميل الحاكم إلى حكم الجمع بالعصبية والغلبة، وتارة تكون عقلية، أي السياسة التي تقوم على عقل العقلاء وآراء النخبة الفكرية والسياسية في المجتمع، وأخيراً يمكن أن يكون الدين أساس السياسة، ولا ينتظم المجتمع إلا على أساس القوانين والأوامر الشرعية، والنموذج الأعلى للسياسة الدينية ما تحقق في زمان الرسول وخلفائه الأوائل، أي إن النبي محمداً ﷺ كان نبياً وحاكماً للمجتمع الإسلامي، وكانت السياسة والملك في أيامه تتلو النبوة، ثم استمر بعد هذا النمط من الحكم المطلوب والصالح، متلبساً بالخلافة وبرغم الاختلاف بين النبوة والملكية إلا أن ميزة ا لملكية في قدرتها على تنظيم المجتمع وحفظه من الاضطرابات الداخلية والهجوم الخارجي، وإن كانت الأمة الإسلامية لا تحتاج إلى الملكية مع وجود الخلافة.

إلا أن الملكية أمر طبيعي ومقتضى الخلقة، والنبوة أمر استثنائي برغم تأثيره الكبير في المجتمع والتاريخ، وبمرور الأيام تركت هذه الظاهرة الاستثنائية مكاناتها للقاعدة الطبيعية، أي الملكية.

---

(١) المصدر نفسه، ص١٩٣-١٩٦.

والإمامة (التي هي حكومة دينية) لاتتعين من قبل الله تعالى، وإنما يقررها الشعب وفقاً لمصالحه العامة، وكانت الإمامة والحكومة آنئذٍ، عندما كانت العصبية محتجبة بالدعوة الدينية، متأثرة بالمعاجز.

إذ إن الشعب كان يشاهد ظاهرة الوحي الإلهي ويرى نزول الملائكة وقضايا خارقة، فكان إيمانه على درجة عالية من اتحاد القلوب والألفة لم يبق معها مجال لظهور العصبية القومية، وبالتالي انحجبت قضايا الخلافة والملكية والعصبية خلف القضايا الخارقة للعادة المعجزة، وصار الاتحاد الناشئ عن الإيمان الديني الأول أساساً للسلطة وضامناً لاستمرار المجتمع الديني، لكن لما مضى هذا العصر الخاص والاستثنائي، وانتهى عصر المعجزات، وتلاشى الجيل الذي كان يشاهدها، عادت العصبية إلى مسارها الطبيعي، وبالتالي أصبحت الملكية والخلافة والتأكيد عليهما أمراً حقيقياً، وصار الاهتمام بها أمراً مهماً بالنسبة إلى الأمة، وهنا يشير ابن خلدون إلى عصره فيقول: «..ثم صارت اليوم من أهم الأمور للألفة على الحماية والقيام بالمصالح..»[١] من هنا سيكون الاختلاف في وجهات النظر بين الصحابة والتابعين في قضايا السياسة، باعتبارها مسائل اجتهادية أمراً طبيعياً ومبرراً[٢].

وبرغم أن الخلافة من أشكال الحكم المطلوبة إلا أن ما يهم الشارع تنفيذ الأحكام الشرعية، وأن يدار المجتمع إدارياً بكفاءة، لذا فهو يؤيد الملك الذي يراعي أحكامه، ولايمكن للشارع أن يخالف الملكية ما دامت أمراً طبيعياً.

مر مكرراً أن الحكومة في رأي ابن خلدون من المصالح العامة، وقد فوض أمرها إلى الأمة، والمهم في نظر الشارع أن يكون للمجتمع نظام وحكومة مقتدرة تؤمن مصالحها وتقمع الاضطرابات الداخلية، وتصد هجمات العدو الأجنبي، ولاشك أن أحكام الشريعة هي الأساس لدى المسلمين في محتوى

(١) المصدر نفسه، ص٢١٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٢١٣ ومابعدها.

النظام وضوابط العلاقات الاجتماعية، وبالتالي فالشكل النهائي لهذا النظام هو الملكية ولاشيء سواها.

تأسيساً على ما مضى، فإن القبول بالملكية لاينافي، في رأي ابن خلدون التدين، وإنما يعتقد أنه يتفق مع القضايا المعقولة والطبيعية التي منها الملكية. والإمامة عند ابن خلدون ليست منصباً شرعياً وتعييناً من قبل الشارع، وإنما هي من المصالح العامة، وقد أحالها الباري تعالى إلى إرادة الأمة، ويقول بعد رده رأي الشيعة القائلين بالتنصيب الإلهي:

((وشبهة الإمامية في ذلك إنما هي كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون وليس كذلك، وإنما هي من المصالح العامة المفوضة إلى نظر الخلق))(١).

فالحكومة إذن أمر بشري هدفها تأمين مصلحة المجتمع، ويرى ابن خلدون أن النموذج الطبيعي للحكم (أو لعله الشكل الطبيعي الوحيد) هو الملكية القائمة على العصبية والقهر، شريطة أن تلتزم، إذا تحققت الملكية، بأحكام الشرع والعدالة.

وكما أشرنا إن الخلافة ممدوحة ومطلوبة كما يرى ابن خلدون، لكن ينبغي ألا ننتظر تحقيقها واستمرارها دائماً، وفي كل مكان، بل إنها ظاهرة استثنائية إذا انقضت أيامها الخاصة، فإن الخلافة ستتلاشى من تلقاء نفسها، وهذا التحول أمر طبيعي، لذا ينبغي أن نلحظ بعد هذا مدى انسجام الملكية (ونيابة الخلافة) مع أحكام الشرع والعقل. ويتحدث ابن خلدون عن التأثير الطبيعي للعوامل الإيجابية والسلبية في هذا الأمر الطبيعي، وتحدث أيضاً عن أسباب ضعف وقوة الملكية، فقد ذكر بعضها في الفصل (٤٧) من القسم الثاني تحت عنوان: (في كيفية طروق الخلل للدولة)(٢).

ولاشك أن الحاكم الذكي يتجنب العوامل السلبية، ويهتم بالعوامل الإيجابية، وسيفضي به رفضه لأحكام العقل إلى صعوبات وتعقيدات، وربما انهيار مملكته أيضاً.

---

(١) المصدر نفسه ص٢١٢.

(٢) المصدر نفسه ص٢٩٤.

وفي الفصل السابع والعشرين يتحدث ابن خلدون مطولاً عن المذاهب الشيعية وآراء وعقائد كل واحد منها حول السياسة والإمامة، وفي الفصل الثامن والعشرين يبين تحت عنوان: (في انقلاب الخلافة إلى الملك) كيفية الانتقال من الأمر الاستثنائي في السياسة، أي الخلافة الدينية، إلى الوضع الطبيعي أي الملكية[(١)] .

وهو أمر طبيعي كما يرى، والأمر الطبيعي لايكون شيئاً، وإذا كان هناك سوء. فليس في الملك، وإنما بشيء عارض عليه. فكما يمكن أن يكون الملك منسجماً مع الشرع والعقل، وبالتالي يكون جيداً أيضاً، يمكن أن تطرأ عليه عوارض كالشهوة والغضب وبالتالي يكون سيئاً.

«إن الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه.. والشرائع أيضاً... لابد فيها من العصبية.. وبوجودها يتم أمر الله منها، وفي الصحيح: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه»[(٢)] .

فالعصبية وفقاً لما تقدم ليست ضرورية للملك فقط، وإنما هي ضرورية أيضاً للدين والنبوة، ولايمكن لدين الله أن يتحقق بمعزل عنها.

غير أن الخبراء بالمصادر الدينية والروايات، يعلمون أن الشارع قد ذم العصبية والملوكية ولم ينكر ابن خلدون ذلك، إلا أنه يقول بما أن هذا الذم ذم للغضب والشهوة، فلاشك أن الشارع لم يقصد قمعها، وإنما تكون الدنيا والشهوة مفهومة إذا قصدها الإنسان، أما إذا كانت القوى الحيوانية (الغضب والشهوة) في طريق الله والخير، ولاتمنع من إثبات التكاليف الشرعية، فإنها ستكون ممدوحة. ولاشك أن العصبية على عهد الجاهلية مذمومة، إلا أن هذه القوى الطبيعية تكون مطلوبة، إذا كانت في طريق الله، ومن أجل تنفيذ أوامر الله

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٢.

تعالى، بل ربما بفقدانها تتلاشى الشرائع، من هنا صارت ركيزة للدين فضلاً عن مطلوبيتها[١]، وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه إلا ما كان على باطل[٢].

وقد تعهد الخلفاء الأربعة بإدارة شؤون المسلمين اتباعاً لسنن رسول الله ﷺ (والكل متبرئون من الملك)[٣]، وهذا المنهج كان يتلاءم في بدايته مع حداثة الإسلام وسط هؤلاء، وينسجم مع غضاضة الروح البدوية للعرب، لأن من ظهر بينهم الإسلام، كانوا أبعد الناس عن أحوال الدنيا وترفها، وهذا الأسلوب ينسجم مع دينهم الجديد الذي يدعوهم إلى الزهد في النعيم وبداوتهم، وما كانوا عليه من خشونة العيش[٤]، ثم اكتسبت العصبية طابعاً دينياً وصارت أكثر قوة، وزحفوا ببركتها على الفرس والروم، وطلبوا ما كتب الله لهم فابتزوا ملكهم، فزخرت بحار الرفه لديهم، حتى أثرى كثير من أصحاب الرسول[٥] .

ويضيف ابن خلدون: ولم يكن ذلك ممنوعاً عليهم في دينهم، إذ هي أموال حلال، لأنها غنائم وفيوء، ولم يكن تصرفهم فيها بإسراف، إنما كانوا على قصد في أحوالهم، وإذا كانوا يقصدون نفقتها في سبيل الله الحق ومذاهبه كان الاستكثار حسناً[٦] .

إلا أن لتلك الحوادث أثراً وضعياً ونتيجة طبيعية، أي إنها تسببت بشكل تدريجي في تلاشي بساطة وبداوة حياة المسلمين، وبالتالي جاءت طبيعة الملك التي هي مقتضى العصبية، وحصل التغلب والقهر[٧] . ويذكر ابن خلدون حرب الإمام علي عليه السلام مع معاوية، باعتبارها نموذجاً واضحاً للمرحلة السابقة،

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٢-٢٠٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٣.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠٤.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه ص ٢٠٤-٢٠٥ .

(٦) المصدر نفسه ص ٢٠٥.

(٧) المصدر نفسه.

ويرى أن الحرب التي وقعت بين العصبيات كانت بعد عصر سيادة الإيمان الديني في القلوب، وبرغم أنه يجعل المصيب علياً عليه السلام إلا أنه لم يوبخ أو يُلم معاوية[١] . لأن ما حدث كان أمراً طبيعياً في رأيه، هذا أولاً، وثانياً أن معاوية، كان يعتقد ابن خلدون أنه لم يضمر سوءاً.

إلا أن الأمر لم ينته إلى هنا، إذ سيترتب على الملك، الذي هو نتيجة طبيعية، نتيجة طبيعية أخرى شئنا أم أبينا.

«ثم اقتضت طبيعة الملك الانفراد بالمجد واستئثار الواحد به، ولم يكن لمعاوية أن يدفع عن نفسه وقومه، فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها»[٢] .

ثم إن ابن خلدون يفسر مسألة ولاية عهد يزيد بن معاوية وعهده بالخلافة إليه من قبل أبيه في إطار هذه النظرية، إذ تعتبر وفقاً للعصبية التي هي أساس المجتمع والسياسة أمراً حتمياً.

ويعتقد أن الأغراض الدنيوية الطبيعية سبب لظهور الملك ملازم لمقاصد الدين، وقد استمرت هذه الظاهرة حتى نهاية عصر الأمويين والمروانيين، ثم انحرفت أواخر هذا العصر، واتجهت السلطة الملكية باتجاه المقاصد الدنيوية، مما تسبب في الانتفاض بوجه الأمويين وظهور العباسيين، وحاولت حكومات بداية الدولة العباسية، إلى حد ما، استنقاذ الملك من الانحراف إلا أنه عاد بعد عصر الرشيد وبعض أبنائه إلى ملكية ابتليت بالشهوات وركوب اللذات، وبالتالي خرجت السلطة من يد العرب مرة واحدة[٣] .

وباختصار؛ إن العصبية أمر طبيعي وتكويني لايزول، وبرغم وقوعه تحت تأثير الظواهر والعوامل الاستثنائية كالدين، إلا أن الاستثناء بمرور الزمان يزول، ويعود إلى القاعدة والأمر الطبيعي. ويلاحظ أن حكومة المسلمين قد تجلت في

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ص ٢٠٦.

قمة تألق الدعوة الدينية، في عصر غلبة الدين بالخلافة، واتجهت في ظل الظروف الطبيعية وعودة الزمان إلى الملكية. إذ لابد للمجتمع من ملك، فإذا كانت بنيته ونظامه الاجتماعي نظاماً دينياً ووفقاً لأوامر الشريعة فسيكون الملك دينياً، وإذا كان قائماً على الفهم والتشخيص والأغراض العرفية والعقلية فهو عقلي، وفي غير هاتين الحالتين فإن بنية المجتمع وسياسته لاشيء سوى سلطة مستبدة متفردة، إذن فالملك أمر طبيعي، والصلاح والفساد أمر عارض مرتهن بخصائص الظروف المختلفة.

ولما كان ابن خلدون كأسلافه قد عاش في فضاء يسود فيه التغلب ساحة السياسة، والحكم في أذهان المسلمين والمفكرين المسلمين سلطة مطلقة، لذا اعتبر الملكية المستبدة أمراً طبيعياً، وليس لديه تصور واضح عن مسؤولية الحاكم تجاه شعبه، فكيف يمكنه إذن أن يجد حلاً بشرياً لتحقيق وتنفيذ هذه المسؤولية أو يضع أنظمة للرقابة على السلطة السياسية؟

وبالتالي فإن الملك مسؤول أمام الله وليس أمام الشعب الذي ليس له إلا التسليم للحاكم من غير تردد.

فالبيعة في رأي ابن خلدون:

«هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لاينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره..»[1].

ويضيف: وكان الإكراه فيها أكثر وأغلب، لهذا لما أفتى (مالك) بسقوط يمين الإكراه أنكرها الولاة عليه، ورأوها قادحة في أيمان البيعة، ووقع ما وقع من محنته.

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٩، وقارن رأي ابن خلدون برأي (توماس هوبر) الذي يعتقد أن العقد الاجتماعي في حقيقته عقد من جانب واحد يفوض بموجبه الشعب الحاكم جميع صلاحياته، لتصبح كل الصلاحيات بيد الحاكم، وتقع كل المسؤوليات على عاتق الشعب.

وأما ما كان سائداً في عصر ابن خلدون باسم البيعة: ((تحية الملوك الكسروية من تقبيل الأرض أو اليد أو الرجل أو الذيل))[1]. فيرى ابن خلدون أنها من لوازم الطاعة وتوابعها، التي أطلق عليها مجازاً ابتداء بيعة، مشتقة من الطاعة، وبعد فترة أصبحت (حقيقة عرفية)[2].

وبهذا الشكل يفسر ابن خلدون موضوع ولاية العهد، يقول: بما أن الإمامة ومشروعيتها ناشئة من طلب الخير ورعاية المصالح الدينية والدنيوية للأمة، لهذا فهو وليهم والأمين عليهم، ينظر لهم ذلك في حياته، ويتبع ذلك أن ينظر لهم بعد مماته، ويقيم لهم من يتولى أمورهم[3].

وحاول ابن خلدون أن يثبت صحة هذه الظاهرة بدليل من الشرع وإجماع المسلمين[4]. ويبرر عمل معاوية في اختياره يزيد خليفة له مع علمه بوجود من هم أولى منه لهذا المنصب المهم: إنما هو مراعاة للمصلحة في اجتماع الناس واتفاق أهوائهم، لأن بني أمية يومئذ لايرضون بسواهم، وهم عصابة قريش وأهل الملة أجمع وأهل الغلب منهم، فآثر معاوية يزيد دون غيره ممن يظن أنه أولى بها، وعدل عن الفاضل إلى المفضول حرصاً على الاتفاق واجتماع الأهواء الذي شأنه أهم عند الشارع[5].

وحاول خلال البحث أن يذكر عدة ظواهر ساعدت على ترسيخ التغلب والاستبداد على طول التاريخ السياسي للمسلمين اعتبرها المتأخرون أمراً طبيعياً.

إن انحراف المتأخرين عن منهج الخلفاء الراشدين ليس غامضاً على المحققين الأذكياء المتبحرين مثل ابن خلدون، إلا أنه لايعتبره انحرافاً عن الحق والشرع، وإنما عودة الأمور إلى مجاريها الطبيعية، ويقول: ولا يعاب عليهم إيثار أبنائهم

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

وإخوانهم، وخروجهم عن سنن الخلفاء الأربعة في ذلك، فشأنهم غير شأن أولئك الخلفاء. إذ كان الدين أساس وركيزة العمل في عصر صدر الإسلام، ومن الطبيعي أن الحكام قد اختاروا للخلافة والحكم شخصاً يرتضيه الدين، وأما بعد معاوية فإن العصبية أشرفت على غايتها، ووضعت أسس السياسة واستقر الملك، وحلت الحكومة الملكية وما يرتكز إلى العصبية (الوازع السلطاني والعصباني) محل الحكومة الدينية (الوازع الديني)، وهو ما يقتضيه اتحاد الاجتماع ونظام السياسة والدولة[1].

والخلاصة:

«فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح، ولكل واحد منها حكم يخصه لطفاً من الله بعباده»[2].

وبالتالي، فالحل الوحيد كي يتجنب المجتمع الأضرار الكبيرة الناجمة عن الاستبداد وأنانية المستبدين، في رأي ابن خلدون، الذي كان شاهداً ذكياً لهوس وظلم الحكام، هو في عدم التحفظ على سلطة المستبدين، والظن الحسن بالحاكم، وتركه من دون أي رقيب سوى إرادته وقراراته.

يقول:

«وإما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العبث بالمناصب الدينية والملك لله يؤتيه من يشاء»[3].

ومهما يكن فإن ابن خلدون في نظرته التاريخية والاجتماعية رجل مبدع ومؤسس مذهب خاص كان في عصر استيلاء التغلب على عقول وحياة المسلمين بصدد تبريره واعتباره أمراً طبيعياً لا مفر منه.

---

(١) المصدر نفسه ص ٢١٢.

(٢) المصدر نفسه ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه ص ٢١١-٢١٢.

وقد تحدث ابن خلدون مطولاً عن خصائص ومراتب الملك والخلافة، وكذلك تكلم حول المدن والعمران، وعوارض العمران والمجتمع، وسوابقه ولواحقه، والصنائع والمهارات السائدة في المجتمع وما يلازمها، والتربية والتعليم، وجميع ما يخص المجتمع البشري، والبحث عن العلل ونتائجها الطبيعية. والحديث عما هو جديد وحديث في جميع أبعاد كلامه خارج عن مجال بحثنا، ومن يرغب فليراجع ما كتب عنه في اللغة الفارسية وغيرها، ومن خلال التأمل في أثره الكبير والخالد (المقدمة) يمكنه الحصول على إجابة لأسئلته حول مكانة هذا العالم في تاريخ الحضارة الإسلامية، فكرياً وثقافياً.

* * *

(حديث الختام)

استطاع نبي الإسلام العظيم، بكرامة من الله، أن يستبدل إنسان يثرب أي (مدينة النبي)، ففتح بذلك للإنسان المتطلع للرفعة والعظمة أفقاً جديداً واعداً، إلا أن القدر التاريخي للمسلمين أنه لم يمض سوى نصف قرن من طلوع شمس الإسلام حتى غطت غيوم التغلب والاستبداد السوداء سماء حياتهم الاجتماعية، وفي خضم هذه الظلمة أغمضت عين البصيرة لدى علماء المسلمين عن حقيقة السياسة والسلطة، ثم تعطل التفكير والبحث الفلسفي الجاد في مسألة المدينة والنظامين السياسي والاجتماعي، الذي بدأ بالمحاولات الخالدة للفارابي مؤسس الفلسفة الإسلامية، بعد موته، واتجه الفكر السياسي باتجاه التبرير والتبرئة ذات النهاية السيئة، والأكثر من ذلك انشغل بشرح وتبرئة السياسة الجارية، وكان ابن خلدون آخر رموز هذا التيار، ممن تناول واقع الحياة الاجتماعية للإنسان برؤية جديدة، حتى صدق أن نسميه أبا فلسفة التاريخ، وبشيء من التسامح، أول علماء الاجتماع.

وربما لا نجازف إذا قلنا: لايوجد أي فكر جديد في ساحة الفكر السياسي للمسلمين بعد ابن خلدون، الذي هو آخر مفكر مسلم في حقل السياسة - وقد تأثر فكره بالواقع الموجود - وإذا كان هناك أثر، فهو لايعدو تكرار ما قاله وبينه المتقدمون ومفكرو الفكر السياسي في العالم الإسلامي، وقيل: إن فكر ابن خلدون هو الوحيد الذي لم يطله التقليد والتكرار، إذ إنه يختلف مع غيره برؤيته

التي كانت منصبة على القضايا الاجتماعية والحضارية (العمران)، وأيضاً يختلف في النتائج التي توصل إليها من خلال هذه النظرة.

وباختصار يمكن أن نقول: إن نظرية ابن خلدون كانت آخر وردة في بستان الفكر السياسي للمسلمين الخاوي، لذا ختمنا بحثنا ببيان أبعاده الفكرية.

أشرنا سابقاً إلى كلام الخواجة نصير الدين في كتاب (أخلاق الناصري) وقلنا: إنه في السياسة كان مقلداً لأبي نصر الفارابي، وليس في كلامه جديد، ولانعلم لماذا؟ وكيف كرر الخواجة موضوعات لا أمل في تحققها خارجاً باعتبارها قضايا غير ممكنة؟ لأن الخواجة عندما يخرج من أجواء المكتبة والكتاب، ويترك فضاء العقل والتفكير، كان ينضم إلى ركاب متغلب مغولي لاتربطه به علاقة دينية، وإنما كان يهدف من علاقته به الدفاع عن مذهبه المظلوم، كي يتمكن من تحرير شعبه من جحيم التغلب، ويطمح من خلال الفرص المتاحة إلى تعزيز وتوسيع قواعد مذهبه بشكل أكبر، وعمل شيئاً كان قد عمله أغلب كبار التشيع على طول التاريخ.

لقد تراكم الفكر الشيعي عبر جهود العلماء الكبار أمثال الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسي، والخواجة نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي وغيرهم، ممن استثمروا الفرص المؤاتية وبادروا إلى تثبيت وتوسيع المبادئ الدينية، والأسس والقيم المذهبية حتى خلفوا تراثاً قيماً.

وقد اجتاح الواقع السياسي للعالم الإسلامي بعد ابن خلدون حوادث ووقائع مهمة، يمكن أن نذكر منها غزو المغول واستقرار سلطنة آل عثمان وظهور الملكية الصفوية في أقسام واسعة من العالم الإسلامي، ولاشك أن ذات وحقيقة السياسة في جميع هذه الحكومات لاتعدو التغلب، أي برغم الاختلافات العقدية والأهداف والمناهج والطرق الظاهرية للحكومات، وما ترتب عليها من آثار ونتائج سياسية واجتماعية، فإن أسس العمل لم تعدُ استحواذ الجبابرة على الشعوب، وإمساك السلطة القائم على السيف، ولم يهمل في كل آن ومكان إلا

التفكير العقلي بحقيقة السياسة والبحث عن الطرق التي تنهي أزمة الاستبداد وتغير بنية الجبابرة.

والمناسب إضافة إلى ما ذكر في القسم الأول من الكتاب حول السلطة الصفوية، أن نشير هنا بشكل موجز إلى السياسة والفكر السياسي الذي كان سائداً في العصر الصفوي. إذ إن الآثار التي ترتبت على تأسيس الملكية الصفوية بالنسبة إلينا وإلى تاريخ إيران والشيعة كثيرة، وحاضرنا لاينفصل عن ماضينا، ومعلوم أن الوحدة الوطنية لشعب إيران والاعتراف الرسمي بالتشيع في هذه البلاد يعود بشكل كبير لهذه السلطنة.

إذ عندما تولى الصفويون السلطة مهدوا أجواء مناسبة لوجود الروحانيين الشيعة إلى درجة تحولوا معها إلى تيار ديني اجتماعي سياسي قوي، وكانت له آثار كبيرة في القرون الأخيرة، ولاسيما خلال حركة الدستور (المشروطة) وما بعدها. وقد طرحت خلال هذه الفترة أيضاً أفكاراً جديدة في باب السياسة الدينية، وإذا كان هذا الكلام ضارباً في الماضي فإنه قد تمظهر بأشكال جديدة إبان العصور التالية.

لقد جزم الملوك الصفويون، بسبب الحاجة وبعد قراءتهم للواقع، أنهم غير قادرين على إقامة دولة تدعي التشيع، بمعزل عن مساعدة العلماء الشيعة وأتباع سنة وسيرة أهل البيت عليهم السلام، مع اليقظة أمام خصمهم السني القوي في شرق وغرب إيران، وبالتالي قرر علماء الشيعة مد يد العون، وعادوا إلى الحياة الشرعية للمجتمع، بعد أن عرفوا مكانتهم الجديدة، إذ كانوا مطرودين لعصور متمادية تحملوا خلالها مصاعب جمة، فاتجهوا صوب السلطة الصفوية المتشيعة بغية نشر مبادئهم المذهبية، وتثبيت مكانتهم الاجتماعية جنباً إلى جنب السلطنة، لكن مقتضى الطبيعة التاريخية، ووفقاً لعقائدهم لم يستوعبهم المتغلب بهذه الطريقة، فشرعوا في مسيرتهم التاريخية الجديدة، بتيار مواز للسلطنة وليس إلى جنب السلطنة، واستثمروا مناصبهم مثل (الصدارة) و(شيخ الإسلام) و(القضاء) وغيرها لتثبيت أنفسهم.

وأعتقد أن الروحانية الشيعية تحولت بعد الصفويين إلى مؤسسة اجتماعية، أي أصبحت بعد أن اكتسبت الصفة الرسمية مؤسسة مشخصة في عملها ووظيفتها الاجتماعية، وصار لها بنية مالية واقتصادية ثابتة.

ولما اختص السلطان بتعيين وإصدار أحكام المناصب الرسمية للروحانيين، صار علماء الدين في سلطتهم وصلاحياتهم في مرتبة أقل من الملك، ضمن سلسلة المراتب الاجتماعية، إلا أنهم في الحياة الشرعية للمجتمع، في أكثر مراحل هذه السلطنة على الأقل، وكما في بعض الأوامر، فإنهم يتمتعون بصلاحيات مطلقة، ويتمتعون أيضاً بما يناسب شخصية كل منهم، وبمقتضى الظروف الاجتماعية في ساحة الحياة العامة بنفوذ كلامي وسلطة تنفيذية واسعة.

إذ أخذت الأوقاف التي بيد العلماء تتسع يوماً بعد آخر، ثم تركز حضور العلماء في المجتمع بشكل أكبر بمساعدة هذه القاعدة المالية والاقتصادية، وكانت أيضاً أداة مهمة جداً لتوسعة ونشر المعارف الدينية، وضامناً قوياً لنفوذ كلمة علماء الدين، وتجسير العلاقة بينهم وبين الناس، ثم ترسخت أركان هذه المؤسسة في القرون الأخيرة من خلال استيفاء الوجوه الشرعية والخُمس، والقيمة العالية لمرجعية التقليد.

وبهذا الشكل تمتعت الروحانية الشيعية إلى جانب السلطنة (لا في قلبها) من خلال مسؤوليتها الاجتماعية وقاعدتها المالية، تمتعت على مدى تاريخ التشيع، ولاسيما في إيران بحياة جديدة، ويوماً بعد يوم ، ترسخ موقع التيار الموازي للسلطنة من خلال العلاقة المعنوية بين علماء الدين والناس، حتى إذا سقطت الملكية الصفوية لم تغادر الروحانية الشيعية الميدان، بل أصبحت أقوى من السابق، وقد لازمت الحياة الاجتماعية والسياسية، وعندما بدأ عصر الملكية القاجارية، التي ليس لها وجاهة الأسرة الصفوية، فإن الروحانية في ظل غياب المؤسسات المدنية الجديدة كانت أهم عوامل الساحة في تقرير المصير الاجتماعي للشعب.

وأعتقد أن الذي استقطب علماء الشيعة إلى السلاطين الصفويين، هو دعوى ارتباط هؤلاء السلاطين بالتشيع، إذ تمكن العلماء من خلال هذه العلاقة من إنهاء عصور من الحرمان والأزمات الشيعية التي أعاقتهم خلال مختلف المراحل التاريخية حتى من إظهار عقيدتهم، وعاشوا متربصين تحت ضغط الاستبداد أقلية يساء بها الظن، وتحملت مصاعب جمة، فتوافرت لهم فرصة في ظل الأجواء الآمنة، ووفرة الإمكانات من إظهار هويتهم المذهبية، ونشر المعارف والمبادئ الشيعية، وهذا الهدف قد أفصح عنه أكثر العلماء تصريحاً أو تلويحاً، أي إذا دار الأمر بين سلطة متغلبة شيعية، وحكومة متجبرة سنية، فإن العلماء يرجحون السلطة المتغلبة الشيعية على الحكومة المتجبرة السنية، التي لم يحظ معها الشيعة في جميع مراحلهم بسلوك منصف ملازم لسعة الصدر، وهذه الرؤية ليست مبتدعة بل سنة جارية وسط علماء الشيعة في عصر الغيبة، إذ يتعاملون بواقعية حتى مع الحكومات التي لاتتفق معهم بالدين، فضلاً عن المذهب، دون التخلي عن عقائدهم وثقافتهم، وكانت الضابطة في هذا التعاون هي وجود أو إيجاد فضاء يتمكنون من خلاله من الدفاع عن دينهم وقومهم وحياة وأمن أتباع مذهبهم.

وجدير بالذكر، أنه كان في مقابل هذا المنهج من العلماء والفقهاء من نشر راية المعارضة، ففي عصر الصفويين كانت هناك معارضة حادة ومتطرفة، وقد رفض بعض العلماء ارتكازاً إلى أصل الاعتقاد بالإمامة وولاية المعصوم عليه السلام ومحوريته التي لابديل لها في نظام السيادة المشروعة، رفض حتى التعاون مع الملوك الصفويين المتشيعين، وأدان العاملين معهم، وإن كانوا من أصحاب المقامات العلمية والفقهية.

وقد دار جدل ونزاع كلامي وفقهي حول موضوعات لها بشكل أو بآخر مساس بالسلطة مثل أخذ الخراج، وإقامة صلاة الجمعة وغيرهما، وصارت معركة الآراء محوراً للنقض والإبرام والرد والإيراد، ويكفي ما في تراث العصر الصفوي وما بعده شاهداً على ما نقول.

ومن ثم طرح موضوع مهم بشكل واسع تحت عنوان (ولاية الفقيه في عصر الغيبة) وصار محوراً للبحث، ولاسيما في القرن أو القرنين الأخيرين، إذ طرح هذا الموضوع في بداية العصر الصفوي بوضوح وعناية كبيرين، ثم تبلور أكثر، وأصبح أثراً مستقلاً في بداية العصر القاجاري على يد الفقيه الشيعي المعروف أحمد النراقي، وبعد قرنين تشكلت صورة أخرى لهذه النظرية طبقت عملياً على يد زعيم الثورة الإسلامية السيد الإمام الخميني على صعيد مستقبل الشعب الإيراني، وقد صوت عليها الشعب ضمن تصويته على الدستور.

وأعتقد أن القصد وراء طرح هذا الموضوع في عصر الصفويين قبل أن يتحول إلى نظرية سياسية جامعة، كان تبرير التعاون مع السلطنة الصفوية من خلال إسناد التشيع إلى السلطة، وأكثر من ذلك يمكن مما يظهر تصريحاً أو تلميحاً في كلام بعض الكبار، أن نستنتج أن نمطاً من المشروعية قد أضفي فعلاً على سلطة ملوك هذه السلطنة، بعد أن بقي المتصدي للقضايا الشرعية والإشراف عليها هم الروحانيون.

ومن المناسب أن نشير إشارة سريعة إلى أهم كتاب سياسي في ذلك العصر ألفه (المحقق السبزواري)(١) أحد الفقهاء المشهورين والعلماء الكبار في العصر

(١) ملا محمد باقر بن محمد مؤمن الخراساني، سبزواري الأصل، أصفهاني المسكن، مشهور بالمحقق السبزواري، من كبار علماء ومحدثي الشيعة، ومن مفاخر حكماء ومتكلمي الاثني عشرية، وهو عالم فاضل محقق مدقق فقيه أصولي محدث رجالي حكيم متكلم جليل القدر من أكابر أصحاب المجلس الأول، ومن فحول تلامذة الشيخ البهائي.. سكن في أصفهان، وكان إمام جمعة وجماعة وشيخ الإسلام.. كان في البدء مفوضاً، وله مع ملا محسن فيض علاقة ألفة ومحبة.. كان في المعقول من تلامذة المير فندرسكي، وفي المنقول من تلامذة الملا حسن علي الشوشتري وبعض الأكابر الآخرين:
ومن مصنفاته:
١- جامع الزيارات العباسي.
٢- حاشية إلهيات الشفاء.
٣- حاشية شرح الإشارات.
٤- ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد (وهو إلى آخر الحج، ولأجل هذا الكتاب يسمى أيضاً بصاحب الذخيرة).
٥- روضة الأنوار في آداب الملوك. =

الصفوي، وكان شيخ الإسلام وإمام جمعة أصفهان في عصر السلطان عباس الثاني.

وفي الأثر المعروف بـ(روضة الأنوار العباسي) يستعرض المصنف الكبير اتجاهه الشيعي استناداً إلى بعض الروايات والثوابت الشيعية، فقد جاء في مقدمة الكتاب:

«إن الملك المطلق والإمام الحاكم على الإطلاق تارة يكون نبياً مثل آدم وسليمان وداود عليهم السلام، وحامل الرسالة ﷺ وغيرهم، وتارة غير نبي كأمير المؤمنين وسائر أئمة الهدى عليهم سلام الله، ولا يخلو الزمان من إمام أصل، لكن في بعض الأوقات، ولحكم ومصالح يغيب الإمام الأصل عن الأنظار.. ومثل زمان حضرة صاحب الزمان وخليفة الرحمن صلوات الله الملك المنان، كاختفاء الشمس في السحاب»[١].

وكان بحث المحقق السبزواري في عصر غيبة المعصوم عليه السلام عندما كانت مقاليد الحكم بيد ملك شيعي، وكان للعلماء والفقهاء الشيعة لديه مكانة وحرمة، ومن هذا المنطلق بادر هذا العالم نظرياً وعملياً بواقعية إلى حفظ مكانته، وحث الملك على تجنب العلماء ورعاية موازين الشرع.

يتألف كتاب (روضة الأنوار العباسي) من مقدمة وفصلين وذي المقدمة مع قسمين، يشتمل القسم الأول على سبعة أبواب، وفي كل باب عدة فصول. والقسم الثاني خمسة أبواب، وفي كل واحد عدة فصول سوى الباب الخامس الذي خصصه بأكمله لعهد أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى مالك الأشتر.

= ٦- شرح زبدة الأصول للشيخ البهتي.

٧- كفاية الفقه.

توفي عام ١٠٩٠ هجري في أصفهان. وانظر: ريحانة الأدب، محمد علي مدرس تبريزي، منشورات الخيام، ١٩٩٥م، ٥/٢٤٢-٢٤٣.

(١) روضة الأنوار العباسي (بالفارسية)، الطبعة الحجرية، رقم ٢٦٠٧ المكتبة الوطنية في إيران، ص٨.

و(روضة الأنوار) يلتقي من عدة جهات بـ(الأحكام السلطانية) إلا أنه ليس كتاباً فقهياً، ويمكن بلحاظ المذاق الفلسفي للمحقق، أن نلاحظ فيه بوضوح معالم البحوث الفلسفية. ولكن إذا أردنا أن نحدد مكانة الكتاب ضمن الكتب السياسية للعصور الإسلامية، فلاشك أنه يقع ضمن ردة الكتب السياسية، إذ من الواضح تأثره بـ(كتاب السياسة) للخواجه نظام الملك الطوسي.

والكتاب لايخلو في طياته، ولاسيما في المقدمة، من بحوث في الفلسفة العملية الكلية والعامة، بمنهج الفلاسفة وخبراء الفلسفة المتقدمين، إلا أن المحور الأساسي في كتاب (روضة الأنوار)، كسير الملوك، هو الملك وسلطته المطلقة، ويمكن أن نقرأ حديثاً مفصلاً عن هذا الإجمال في أكثر أقسام الكتاب فلسفة أي المقدمة، التي خصصها «لبيان الحكمة الإلهية في وجود الملوك، وما يترتب على ذلك من فوائد، وبيان ماهية علة استمرار وثبات الملك والملكية..»

ويطالب المحقق السبزواري كما في نظر الخواجه الطوسي، أن يكون الملك متديناً، إلا أن المذهب الصحيح عند الخواجه الشافعي الذي كان يتولى الوزارة لدى الملك الحنفي هو المذهب الحنفي أو الشافعي، وغيرهما مذاهب باطلة، أما في رأي السبزواري، الذي هو فقيه شيعي، إنما يكون الملك صاحب دين صحيح إذا (اتبع سيرة وسنة الإمام الأصل) ويكون شيعياً واقعاً.

وكما أشرنا أن بحث السبزواري في عصر الغيبة، وحينئذٍ لابد للملك: «.. في هذا المقام أن يجعل اتباع الإمام بقدر وسعه وقدره أصلاً، وأن يطيع سنن الشرع المرضية في جميع الأبواب، وأن يعمل طبقاً للقانون.

وأما المصالح والفوائد المترتبة على وجوده فلايسع القلم واللسان بيانها، وهذا الملك قريب من أحدية الكمال.. والحقيقة أنه روح العالم»[١] .

---

(١) المصدر نفسه ص٩.

وهذا الملك ليس إماماً معصوماً ولا عالماً جامعاً للشروط الدينية، وإنما هو شخص بيده السلطة، لكن المهم لدى المحقق ليس هو من أين وكيف حصل على هذه السلطة، وإنما يوصيه فقط بطاعة الإمام قدر وسعه واستطاعته.

والملك المتدين الوحيد الذي كان يرفع شعار العدالة في ذلك العصر هو، في رأي المحقق، الملك عباس الثاني الصفوي:

«أما بعد في أيام بهجة حلول السعادة، إذ شملت رحمة الله العامة ونعمته الكاملة، حال العباد والبلاد، وزينت سماء السلطنة والحكومة ومسند العظمة بلوامع أنوار هذا الملك، وتفتحت رؤية أهل العالم للعالم بأنوار عدله الشامل، وتحول العالم بوساطته إلى جنة. ولو أن جميع السماء صارت عيوناً، لما كان لها لمعانه، والشمس وإن كانت منشأ للنور إلا أنها تستنير من بريق عقله، أعني ملك الملوك ظل الله وقائد الجيوش مظهر الألطاف الربانية، وموضوع عطايا السبحان وملجأ السلاطين الشامخين وملاذ الأساطين المقتدرين، هو مصباح من نسل المصطفى وسطوع من خلود المرتضى.. السلطان ابن السلطان والخاقان ابن الخاقان ابن الخاقان مورد ألطاف الفتوحات الربانية الملك عباس الحسيني الموسوي الثاني أدام الله تعالى على العالمين حسن رعايته»(١) .

ولرفع شبهة المبالغة والتملق! الذي هو من الآثار السيئة لسيادة الاستبداد والتغلب، أضاف المصنف:

«والحق من غير تكلف أو تعلق بذات الملك فإنه مجموعة من الأخلاق الشريفة والخصال اللطيفة، وهذا الفقير بعد التتبع والاطلاع الكامل على أحوال الملوك والسلاطين الماضين والتالين، وتصفح وتفحص الصحف القديمة والتواريخ، وسير الملوك لم أر أخلاقاً حسنة وصفات مرضية معهودة ومنقولة لغيره من أحد من الملوك، والعلم عند الله»(٢) .

---

(١) المصدر نفسه، ص٢-٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٣.

وعندما تقبل المحقق منصب شيخ الإسلام، الذي هو أهم منصب روحاني /سياسي آنذاك، فقد عضد كلامه بالعمل، وبرغم أن تقبل العلماء لمناصب الملوك إنما هو من أجل الدفاع عن الدين والعقيدة وحماية الناس وتنفيذ الشريعة، إلا أن هذا النمط من الكلام والسلوك - مهما كان - يلقي في أذهان المجتمع والتاريخ مشروعية الأنظمة المتغلبة.

إذ عندما نقارن بين آراء وسلوك المحقق السبزواري بالنسبة إلى الملك الصفوي، برأي وعمل أبي الحسن الماوردي بالنسبة إلى الخليفة العباسي، يمكن أن نلاحظ:

أولاً: كان السبزواري في كلامه متطرفاً في ثنائه على الملك، وكان تبريره ودفاعه وتنزيهه أكثر مما قاله الماوردي بحق الخليفة، بل وحتى أكثر من الخواجه نظام الملك بالنسبة إلى الملك السلجوقي. ومعلوم أن الملك الصفوي لايختلف عن الخليفة العباسي والسلطان السلجوقي إلا في الاتجاه المذهبي (أو ادعاء هذا الاتجاه) غير أن أسس الجميع لاشيء سوى الأنظمة المتجبرة.

ثانياً: اشترط الماوردي بشكل واضح العلم إلى جانب العدل بالنسبة إلى الحاكم، بينما لم يتحدث السبزواري عن لزوم اتصاف الملك بصفة العلم، وأما التزام الملك بالعدالة واهتمامه بتطبيق الشريعة إذا لم يكن شرطاً لازماً فهو أمر مستحسن.

ثالثاً: إن السلطة الحقيقية في رأي السبزواري هي سلطة النبي، والإمام الأصل خليفته الذي نصبه هو - الخلاف بين الكلام الشيعي والسني - لكن عندما يصل المحقق إلى عصر الغيبة فإنه يتفق - وفقاً للضوابط - مع منظري الفقه السني، مع اختلاف أن النزعة المثالية عند الماوردي أكبر.

رابعاً: أن واقعية كلا الطائفتين (الشيعة والسنة) أكثر من مثاليتهم، وهم يحاولون قدر الإمكان مجاراة الواقع، حتى يتمكنوا بشكل أفضل وأكبر من نشر

قيمهم وأهدافهم وعقائدهم، ولاسيما في كتب السياسة في باب ما حقيقة الحكومات؟ إذ لم يطرحوا حتى سؤالاً جاداً عن حقيقتها، فكيف إذن يتمكنون من الإجابة عن سبل التحرر من التغلب؟ وإذا تحدثوا عن التغلب والعدل فليس منشؤه البحث في حقيقة الحكم، وإنما يكون بحثاً أحياناً عن سلوك الحكومة التي استولت على السلطة بالقوة والقهر. ولم يتحدثوا خلال حديثهم عن العدل عن أسلوب بشري للحد من الجبروت، بل هنا أيضاً يكون المخاطب هو الملك فإذا طبق العدل فإنه لايجازى عليه في تلك الدار، وإذا لم يطبقه فإن حكومته باقية في هذه الدنيا.

ويتعرض السبزواري في الباب الخامس من القسم الأول من الكتاب إلى بيان موضوعات تحت عنوان:

«في ذكر بعض الأخلاق الشريفة النفسانية والملكات الفاضلة الباعثة على شرف وعلو النفس، التي تزين بها الملوك والسلاطين، وذكر بعض الأخلاق الذميمة التي يكون الاحتراز منها واجباً»(١). وفي فصول تسعة هناك مطالب، الفصل الأول منها (في ذكر فضيلة العدل) و(بالنسبة إلى الملوك فليس هناك صفة توازي العدل)(٢)، وتسع فوائد تترتب عليه، لكن ما دام محور البحث هو الملك، ذو السلطة المطلقة، وليس في أذهان مؤلفي كتب السياسة، أي وسيلة للحد من سلطته ومراقبتها، لابد من التغلب باعتباره حقيقة مقدرة على الإنسان، وعليه فليس أمام الكاتب سوى محاولة تليين قلب الملك بالنصيحة والموعظة، وتذكيره بتجارب التاريخ حتى يجنب، بفضله على عباد الله، رعيته من الأذى، فإذا كان متديناً فيخاف الآخرة، وإن كان من أهل الدنيا فيكفي ألا يطرأ على ملكه نقص وتزول سلطته، وهذا هو الوحيد الضامن لرعاية العدل، الذي لم يبحث مفهومه بشكل واضح، وفي هذا المورد لايوجد اختلاف بين الخواجه الطوسي السني والمحقق السبزواري الشيعي.

---

(١) المصدر نفسه ص٥٦.

(٢) المصدر نفسه ص٥٧.

والخلاصة أنه عندما جاء الصفويون لم يتغير سوى مذهب الملوك، لانمط الحكومة ولا أسلوبها ومنهجها الجاري منذ ظهور السلطة الأموية حتى اطلاع سكان مشرق الأرض بمن فيهم المسلمون، على حضارة الغرب المهيمنة.

لكن في العصر الجديد لتاريخنا، نحن المسلمين، ومن جملتهم الإيرانيون، حصلت تغيرات في واقع السياسة وفي الفكر السياسي، من المناسب بحثها فيما بعد بشكل مستقل.

فبرغم ما نشاهد من غلبة الاستبداد الأسود في هذه العصور في بلاد كبلادنا، وقد كدر وسود حياة الناس، إلا أن هذا النمط من الاستبداد لم يقم على التعصب القبلي وسلطة الاتحاد القبلي، وإنما اتكأ على القوى الخارجية، أي الاستعمار الذي هو أقبح مظاهر الحضارة الغربية خارج حدودها الوطنية، قديماً وحديثاً، من هنا فإن البحث عن خصائص الاستبداد - من أمراض تاريخنا السياسي الكبيرة - بمعزل عن دراسة العلاقة بالاستعمار سيكون بحثاً عقيماً وربما مبهماً.

من جهة أخرى فإن الحضارة الغربية قد فتحت بمبادئها النظرية والقيمية نافذة جديدة في ذهن الإنسان الغربي، يطل من خلالها على العالم والإنسان، وقد طرحت في مجال السياسة مفاهيم وأصولاً ومعايير جديدة تختلف عما هو موجود في خلد الإنسان القديم، وقد تعرف الإنسان الشرقي والمسلمون شاؤوا أم أبوا، على هذه المفاهيم والمعايير، إلا أنها غالباً ما كانت معرفة سطحية، وقد تسبب هذا التسطح في وجود مصائب ومشكلات كثيرة، سابقاً وحالياً، لكن من جهة أخرى فإن دخول هذه المفاهيم والاصطلاحات كان منشأ التحول العقلي، وأساساً للمنعطف الذي طرأ على حياة الإنسان الشرقي والإنسان المسلم.

لكن التأمل الفلسفي والكلامي الصحيح في باب المفاهيم مثل: (السلطة) و(شروطها) و(الأساليب الإنسانية لتحديد السلطة السياسية) و(المجتمع المدني)،

و(حقوق الإنسان) و(الحرية) و(حقوق المواطنة)، وإلخ... لم يستوفِ نصيبه من البحث العلمي، وإذا كانت هناك بحوث أساسية وواعدة فهي لم ترتكز على السنة، أو أنها قامت على أوهن المعطيات الغربية، وحينئذ أصبح البحث في ظل الجدل السياسي وغلبة السلطة السياسية السطحية والبسيطة غير مؤثر أو أحياناً ملغى.

وقصة كتاب (تنبيه الأمة) للشيخ محمد حسين النائيني، وهو شخصية في الكلام والفقه الشيعي المتأخر، نموذج لهذه الأحداث المرة، وهو الكتاب الذي سأسميه في مكان آخر أول وليس أكمل منشور، للمجتمع المدني الشيعي في إيران.

فالنائيني يعتبر الاستبداد العامل الأساسي وراء سوء حظ الأمة الإسلامية والمجتمعات كالمجتمع الإيراني، وإن كان المتصور أن النائيني خلال شرحه للاستبداد قد اطلع على المفاهيم الغربية عن طريق كتاب (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد) للكواكبي.

وليس أمام هذا الرجل العظيم فرصة أكبر للبحث بدقة أكبر في المبادئ والمفاهيم السياسية كما هي في الغرب، لكن مهما يكن فإن طرح المسألة والاهتمام بالسؤال الأساسي من قبل هذا الفقيه العظيم، قد وضح معالم الطريق، ولو أنه سلك بشكل صحيح لتوفّرنا على معطيات قيمة جداً، إلا أن الصراع السيئ بين المتغربين وعباد السنة أضعف صوت المصلحين العقلاء الذين يخشون الله كالنائيني، بل وحتى النائيني قد تخلى، لأجل بعض المصالح عن مواصلة الدرب.

واليوم قد دخلت حياة شعبنا ببركة الثورة الإسلامية مرحلة جديدة، لكننا بحاجة أكثر من أي وقت مضى إلى التعقل والتفكر والتعمق والتدبر، وأعتقد أن الطريق الصحيح في هذه البلدان هو تمسك الجميع بالعمل بالدستور الذي هو أساس النظام الاجتماعي، وبالإرادة الوطنية يمكن مداواة مرض مخالفة القانون

ومحاربة القانون المزمن، وليس لأحد أن يمنع في مجال الرأي والنظر وحرية التعبير عن الرأي المصرح بها في القانون، شريطة تجنب ضيق الأفق في تفسيره.

إن الفكر يمثل نواة حياة الإنسان، وبه يمتاز من غيره من الموجودات، وإذا أريد للفكر البقاء، فينبغي عليه الاهتمام بما يطرح من أسئلة، وهي أسئلة موجودة دائماً، لكن تتطلب فضاء آمناً وحراً لطرحها، وإلا فإن قمع الأسئلة الخفية السجينة سيحولها إلى فكر مضاد.

والآن ينبغي لنا، نحن المفكرين الذين يعون أمراض الشعب، أن نفكر بكل شيء بما في ذلك السياسة بعيداً عن أي تأثر (سواء بالسياسة أو السلطة أو الغرب أو العوام وحتى العلم)، وقبل كل شيء نحتاج إلى بلورة وتقنين قواعد اجتماعية وسياسية تقوم على أساس المنطق والمصلحة.

* * *

RELIGION & THOUGHT IN THE TRAPS OF DESPOTISM

Al-Dīn wa-al-Fikr fī Shirāk al-Istibdād

by: Muḥammad Khātamī
tr.: Mājid al-Gharbāwī

- أصحيح أن الفقه السياسي عند المسلمين قد أنتجوه في ظل الاستبداد السياسي الذي هيمن عليهم، إثر انقضاء حكم الخلفاء الراشدين، فأدى بهم ذلك إلى التخلف والانكفاء الحضاري؟

- ألا ينبغي على المسلمين أن يعيدوا النظر في الجهود الفقهية، بالاستناد إلى المنهج الرباني الذي يرى ألا مهيمن إلا الله كما جاء في مفهوم القرآن الكريم؟

- هل كانت آراء الفلاسفة والمفكرين والسياسيين المسلمين من الفارابي حتى ابن خلدون في خدمة سياسة الغلبة والسيطرة؟!

- هل خدمت روح الصوفية السلطات الاستبدادية على مدى التاريخ الإسلامي.

يجيب الكتاب على هذه الأسئلة وأمثالها، ويشير إلى النقاط الحساسة في تاريخ السياسة عند المسلمين وإلى المنعطفات الهامة فيه..

ولربما يستفيد المسلمون اليوم من تجاربهم الغابرة، لينتقلوا إلى بناء مستقبل يعود بهم إلى الرشد السياسي.



DAR AL-FIKR
3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel:(412)441-5226
Fax:(775)417-0836
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-57547-935-4



SROUR ALWANI 2001